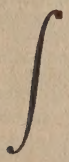
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO - SEPTIEMBRE

NUM. 23 1 9 5 0 VOL. 6.

M A D R I D

SUMARIO

Págs

Un influjo español desconocido en la formación del sistema cartesiano (dos textos paralelos de Toledo y Descartes sobre el espacio). por *Jaime Echarri, S. J.* 291
Psicología de la entrada en la vida, por *Nemesio González Caminero, S. J.* 325

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS:

Filosofía de la acción de San Juan B. de La Salle, por *Claudio Gabriel, F. S. C.* 345
La generación ontogenésica del hombre, conforme al concepto de Santo Tomás de Aquino y al de la biología actual, por *Valeriano Andérez, S. J.* 351

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 432]

I. LIBROS. *C. Cossío*: Panorama de la teoría egológica del Derecho. *S. Radhakrishnan*: Religion and society. — *B. Russell*: Human Knowledge..— *J. Léonard*: Le bonheur chez Aristote.—*J. de Tonquedec*: ¿Acción diabólica o enfermedad?.—*T. Andrés*: Los imperialismos de J. Ginés de Sepúlveda en su "Democrates alter". *W. Schubart*: Europa y el alma de Oriente.—*J. Alves García*: Psicanalise e psiquiatria.—*M. Menéndez Pelayo*: Ensayos de crítica filosófica.—*J. Balmes*: Obras completas.—*San Agustín*: Obras en edición bilingüe.—*A. Pérez Alcocer*: Historia de la filosofía. *F. J. von Rintelen*: Von Dionysos zu Apollon, der Aufstieg im Geiste.—*I. Quiles*: Filosofar y vivir.—*J. L. Segundo*: Existencialismo, filosofía y poesía.—*J. Marías*: La filosofía en sus textos. *M. Heidegger*: Vom Wesen des Grundes.—*S. Thomas*: Opuscula philosophica.—*H. Delgado*: La formación espiritual del individuo. *Platón*: La República.—*A. González Alvarez*: Teología natural. *F. Bataglia*: Il problema morale nell'esistenzialismo. — *G. Márquez*: Filosofía del Derecho.—*S. Scimé*: Il trionfo dell'ontologismo in Sicilia: Giuseppe Romano.—*Ch. Mayer*: L'homme, esprit ou matière?.—*L. F. García de Onrubia*: Ensayo sobre la teoría de la inteligencia de Spearmann.—*J. Oliveras Caminal*: El problema de la divisibilidad del continuo.—*J. Pérez Leñero*: Instituciones del Derecho español del trabajo 361
II. REVISTAS.—Crítica, metafísica, teología natural 399
III. Literatura filosófica española e hispanoamericana, año 1948 412

CRÓNICA 424
Libros recibidos 430

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (San Cugat).—*J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER). *J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1950:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

UN INFLUJO ESPAÑOL DESCONOCIDO EN LA FORMACION DEL SISTEMA CARTESIANO

(Dos textos paralelos de Toledo y Descartes sobre el espacio)

1

FRANCISCO de Toledo *, cordobés, moría en Roma el mismo año (14-9-1596) en que nacía Descartes (3-4-1596). Esta circunstancia temporal no pasaría de ser una curiosidad histórica completamente banal, y por eso mismo muy poco histórica, si Descartes no encendió su pensamiento en el de Toledo. Pero si realmente prendió su llama en él—más o menos—, entonces ese contacto cronológico puede ser un símbolo y significaría hasta cierto punto un verdadero relevo de antorchas. ¿Sucedió así? Es lo que vamos a ver.

Los estudios sobre *Descartes en España* hay que completarlos con el estudio inverso: *España en Descartes*. Estas páginas quieren ser una contribución a ese estudio de los influjos españoles en la formación del pensamiento cartesiano. Tiene particular interés tanto desde el punto de vista español—y es claro—como desde el mismo punto de vista cartesiano. Siempre nos resulta hoy especialmente sugestivo alumbrar las raíces ocultas por donde aun las grandes figuras del pensamiento están ligadas al medio ambiente y al subsuelo de la tradición. No nos gusta la

* Francisco de Toledo nació el 4 de octubre (1532) en Córdoba. Estudió Filosofía en Valencia y Teología en Salamanca como discípulo de D. de Soto. Para el 1555, a los veintitrés años, había ya terminado su carrera, se había graduado y—ordenado sacerdote—comenzó ese mismo año a ser profesor de Filosofía en Salamanca. Explicó tres años. En junio del 1558 entró en el noviciado de Simancas, de la Compañía de Jesús. Al año siguiente (24-4-1559) pasa a Roma y explica Filosofía en el Colegio Romano desde el 19 de junio, durante un trienio. Luego, durante los seis años siguientes (1562-1569) comenta en el mismo Colegio la *Summa*. En 1569 es nombrado predicador apostólico y abandona la enseñanza. En adelante se ocupa en diversas misiones diplomáticas. El 17 de octubre de 1593 es creado cardenal por Clemente VIII. Muere en Roma (1596). En su orientación filosófica propugna mayor libertad en la interpretación de Santo Tomás y combate la interpretación de Cayetano.

generación espontánea, demasiado acusada. Preferimos la religación más o menos evolutiva de unas cosas a otras y quisiéramos sorprender en lo posible ese punto de inserción o de derivación filogenética.

Pero en el caso de Descartes ésto tiene un atractivo—y una trascendencia—del todo particulares. Como es sabido, Descartes padeció en grado agudo la pretensión de que sus ideas eran sólo de él y de que nada debía a nadie. Hace, casi continuamente, alarde de no depender de autores anteriores, evita las citas y quiere con insistencia hacer creer que no ha leído libros—el caso de Viète es célebre—, que en realidad es más que probable había leído y aun poseía.

Un espécimen agradable de esa táctica, que J. Maréchal califica de *coquetterie* [1], puede ser uno de los numerosos incidentes del caso Viète aludido. Tan lejos está él—pretende Descartes—de repetir lo dicho por Viète que precisamente empieza donde el libro de Viète termina, como lo ha podido comprobar por sí mismo "ojeando" un Viète, que se encontraba, dice, "por casualidad en las manos de uno de sus amigos" [2]. Y años más tarde—en 1646—, cuando su amigo Mersenne le ofrecía un ejemplar de la nueva edición de Viète, realizada por los Elzeviers de Leyde bajo su propia inspiración y cuidado, recibió esta respuesta de Descartes:

"S'il vous plaît d'obliger quelque autre en lui donnant le livre que vous m'offrez, je m'en pourrais fort bien passer", y añade con desdén: "n'ayant rien à y aprendre, et n'étant pas curieux d'en orner simplement ma bibliotheque" [3].

Ese mismo temperamento—altivo y desdeñoso—le llevaba a situaciones y expresiones de gran tirantez en el trato científico con sus contemporáneos y "amigos"; por ejemplo, con Gassendi, Roverbal, Fermat... Una muestra de ese trato puede verse en este párrafo de una carta a su amigo I. Beeckman—el primer amigo con cuyo trato y comunicación, desde el primer encuentro en 1618, despertó Descartes a su nueva conciencia filosófica—:

"Nam quod te tantus teneret stupor tantaque tui ipsius ignoratio ut me revera crederes aliquid a te aliter quam ut soleo a rebus omnibus quae sunt in natura, quam ut soleo, inquam, a formicis ipsis et vermibus, vel unquam didicisse vel discere posse, plane suspicari non poteram" [4].

---

[1] J. MARECHAL: *Précis d'histoire de la Philosophie Moderne*. Lovaina, 1933, t. I, página 62, n. 28 *a*.
[2] *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam-Tannery, París, 1897-1910), I, pp. 479-480.
[3] *Oeuvres*, IV, p. 554.
[4] *Oeuvres* (Carta del 17-10-1630), I, pp. 157 ss.

Leibniz, que, en este aspecto particularmente, poseía un temperamento al revés, se irritaba profundamente contra esa "arrogancia" de Descartes. No lo podía evitar, aunque por otra parte escribiese que "estimo infinitamente a Descartes y creo que hay pocos genios que se aproximen al suyo" [5]. Tenía que decir también, con una frase en la que se mezclan sinceridad e ironía por partes iguales: "Para desgracia de la física y de la medicina, Descartes murió creyéndose muy hábil en medicina, desdeñando escuchar a los demás y sin querer que le asistiera médico alguno cuando se puso enfermo en Suecia. Es preciso confesar que era un gran hombre, y si hubiese vivido más tiempo quizá habría rectificado algunos errores, si es que se lo hubiese permitido su arrogancia" [6]. Más dura—y quizá también más exagerada—es esta otra frase: "Rara vez cita a los autores, y casi nunca les alaba. Y, sin embargo, gran parte de sus mejores pensamientos procedían de otros escritores" [7].

Hoy la crítica va puntualizando cada vez más las raíces secretas del pensamiento cartesiano, a despecho de lo que el propio Descartes pudiese decir, y aun creer sinceramente, sobre el particular. Concretamente, la dependencia de Descartes respecto de los escolásticos es ahora reconocida—y aun exagerada a veces, añade J. Maréchal—, como resulta de los trabajos de O. Hamelin, A. Espinas, E. Gilson, J. Sirven, A. Koyré y H. Gouthier. Esta dependencia se traduciría no tanto en elementos explícitos y formales que tome de ellos intencionada o conscientemente, cuanto por una influencia indirecta, constantemente perceptible, de la enseñanza recibida en La Flèche, y también de lecturas posteriores.

No hay duda de que leyó los autores escolásticos, aun mucho tiempo después de sus años de estudios. Copia incluso un texto del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo [8]. Consta de propia confesión que en sus viajes se llevaba la *Summa* de Santo Tomás. Desde Holanda escribe a Mersenne el 25 de diciembre de 1639: "Tengo también aquí una *Summa* de Santo Tomás y una Biblia que he traído de Francia" [9]. Lo mismo puede decirse de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez. Parece que se las procuró cuando Caterus se sirvió de ellas y las mencionó en las *Primae Obiectiones* contra sus *Meditationes*. Luego debió conservar el

---

[5] G. W. LEIBNIZ: *Journal des Sav.*, 9-26 agosto 1667. Copio de la traducción de P. AZCÁRATE, según el texto de A. FOUCHER DE CAREIL (*Obras de Leibniz*, Madrid, 1877, I, p. 277).

[6] Carta primera sobre Descartes y el cartesianismo (*Ibid*, I, p. 260).

[7] Carta segunda sobre Descartes y el cartesianismo (*Ibid.*, I, p. 263).

[8] *Oeuvres*, VII, p. 428.

[9] Carta del 25-12-1639 a Mersenne, *Oeuvres*, II, p. 630.

volumen, porque parece tenerlo a mano cuando se lo cita a Arnauld en su respuesta a las *Quartae Obiectiones*. Y por cierto que lo hace con una cita expresa, siempre "rara avis" en el estilo cartesiano y, por lo que hace a escolásticos españoles, la única. Por esta circunstancia y porque confirma una vez más, típicamente, el desdén antes aludido hacia los demás autores, merece copiarse:

"Vererer autem, quia in legendis Philosophorum libris numquam valde multum temporis impendi, non satis ipsorum loquendi modum sequutus sim, cum dixi ideas, quae iudicio materiam praebent erroris, *materialiter* falsas esse, nisi apud primum authorem qui mihi iam incidit in manus, vocem *materaliter* in eadem significatione sumptum invenirem: nempe apud Fr. Suarem, *Metaphysicae* disput. 9, sectione 2, numero 4" [10].

2

Era conveniente subrayar un poco esta idiosincrasia cartesiana para que se comprenda mejor el alcance que en historia de la filosofía pueden tener las observaciones genéticas a continuación. Materialmente estas observaciones van a tener un ámbito muy restringido, ya que se refieren a un solo autor escolástico—Francisco Toledo—y tocan un problema nada más, el del espacio. Con todo su significación genética va mucho más allá, porque el problema del espacio ocupa en el pensamiento cartesiano una posición privilegiada. Y también porque se trataría—según veremos—de una dependencia que si no es del todo literal, sí ciertamente directa y de contenido inmediato.

Establezcamos ante todo que Descartes, cuya vida (1596-1650) empalmó cronológicamente con la de Toledo (1532-1596), conoció las obras del ilustre cordobés numerosamente editadas [11]. Es un hecho que consta con seguridad histórica.

---

[10] *Oeuvres*, VII, p. 325.

[11] La lista de sus obras filosóficas, con las numerosas ediciones, ocupa cinco columnas (64 a 69, t. VIII) de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, editada de nuevo por G. Sommervogel, S. J. (París y Bruselas, 1898).

I. *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, Romae, 1561; Viennae, 1562; Romae, 1565 y 1569; Venetiis, 1574 y 1578; Mexici, 1578; Compluti, 1581; Venetiis, 1588; Romae, 1601; Venetiis, 1602 y 1607, Parisiis, 1620.

II. *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis Logicam*, Romae, 1572, seguida de 17 ediciones más por toda Europa, hasta la última de Colonia, en 1615.

III. *Item in octo libros de Physica Auscultatione*, Venetiis, 1573; Colonia, 1574; Compluti, 1577; Venetiis, 1578. *Item et in libros Arist. de generatione et corruptione*, Coloniae, 1579; Venetiis, 1580; Parisiis, 1581; Compluti, 1583; Coloniae, 1585; Lugduni, 1587 y 1588; Romae, 1590; Coloniae, 1593; Lugduni, 1598; Venetiis, 1606; Coloniae, 1615.

En primer lugar, ya sólo la circunstancia de que Descartes estudiase Filosofía en el recién fundado colegio jesuítico de La Flèche (1609-1612), brinda una presunción suficientemente segura [12]. Es sabido que en aquellos colegios jesuíticos de fines del XVI o comienzos del XVII —y el de La Flèche no era una excepción—estaban en boga los nombres, las ideas y los libros de la primera generación jesuítica de escritores: Pedro Fonseca (1528-1599), Toledo (1532-1596), los Conimbricenses (cuyo comentario se publicó por primera vez entre 1592 y 1606), Antonio Rubio (1548-1615)... Sin duda alguna que estos autores eran familiares a los alumnos. Los conocían ya directamente ya, en todo caso, indirectamente a través de las lecciones y de los apuntes de sus profesores. Descartes, además, consta que gozó de privilegio más amplio en sus lecturas [12'].

Pero si ésto no bastase, existe un testimonio explícito del propio Descartes, que da constancia de haber sido realmente estos los autores cuya filosofía oyó explicar en La Flèche. La primera publicación de sus *Meditationes*, en 1640, le trajo el cuidado de tener que estar prevenido para responder a las objeciones.

Las esperaba un poco de todas partes, pero estaba especialmente preocupado por las que habían de venir del lado escolástico, y más concretamente jesuítico. Con esta ocasión—el 30 de septiembre de 1640—escribe a Mersenne desde Leyde que quiere repasar la filosofía de los jesuítas. A poder ser preferiría un compendio, si es que sabe de alguno que haya salido desde que él perdió el contacto con esa filosofía hace veinte años. He aquí el texto:

"Je ne ferai point encore mon voyage pour cet hiver; car puisque je dois recevoir les obiections des Jesuites dans 4 ou 5 mois, je crois qu'il faut que je me tiens en posture pour les attendre. Et cependant j'ai ennuie de relire un peu leur Philosophie, ce que je n'ai pas fait depuis 20 ans, affin de voir si elle me semblera maintenant

IV. *Item in tres libros Aristotelis de Anima*, Venetiis, 1574, seguida de otras 17 más por toda Europa, hasta la última de Colonia, en 1625.

V. *Item in duos libros Arist. de generatione et corruptione*, Venetiis, 1575, con otras cuatro más hasta la última de Venecia, en 1590.

VI. D. Francisci Toleti, S. J.: *Omnia quae hucusque extant opera*. Lugduni, 1586, in-8, 224 pp. De hecho es incompleta. La obra completa es otra: D. Francisci Toleti, Societatis Jesu: *Omnia quae hucusque edita sunt opera philosophica*, Lugduni (Hug. a Porta), 1592, in-8, 4 vols.; Lugduni, 1608, in-8, 4 vols.

[12] Esa es la cronología de Ch. Adam (*Oeuvres*, XII, pp. 19-40). J. Sirven (*Les années d'apprentissage de Descartes, 1569-1628*. París, 1928, p. 45) supone que Descartes deja el colegio en 1615. É. Gilson se atiene a esta fecha en *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París 1930, p. 147. Desde nuestro punto de vista, mejor aún con esta fecha, si es la verdadera.

[12'] Véase *Oeuvres*, XII, p. 31.

meilleure qu'elle ne faisait autrefois. Et pour cet effect, je vous prie de me mander les noms des autheurs qui ont écrit des cours de Philosophie et qui sont le plus suivis par eux, et s'ils en ont quelques nouveaux depuis 20 ans; je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius. Ye voudrais bien aussi savoir s'il y a quelqu'un qui ait fait un abregé de toute la Philosophie de l'École, et qui soit suivi; car ceia m'epargnerait le temps de lire leurs gros livres. Il y avait, ce me semble, un Chartreux ou Feuillant [Eustaquio de S. Pablo]; mais je ne me souviens plus de son nom" [13].

Mersenne, con su acostumbrada diligencia, debió indicar a Descartes que el compendio por él deseado lo tenía en la obra del jesuíta Abra de Raconis (Charles-François d'Abra) [14]. Tal vez le recomendó también de nuevo los Conimbricenses. De hecho, vuelve a escribir Descartes el 11 de noviembre del mismo año 1640:

J'ai acheté la Philosophie du frere Eust. à sancto P., qui me semble le meilleur livre qui ait jamais été fait en cette matière je serai bien aise de savoir si l'autheur vit encore [murió el 26 de diciembre, 1640]... Je verrai aussi le Cours de Philosophie de M. Draconis [*sic*, por De Raconis], qui, je crois, se trouvera ici: car s'il était plus court que l'autre [el de Eustaquio de S. Pablo], et aussi reçu, je l'aimerais mieux" [15]...

Y el 3 de diciembre—todavía del 1640—escribe a Mersenne por última vez sobre el mismo asunto:

"J'ai vu la Philosophie de Monsieur de Raconis, mais elle est bien moins propre à mon dessein que celle du Père Eustache; et pour les Conimbres, ils sont trop longs; mais je souhaiterais bien de bon coeur qu'ils eussent écrit aussi briévement que l'autre [jesuita, i. e. Abra de Raconis]" [16].

Se ve por todo esto que el nombre de Toledo debió ser muy familiar a Descartes durante sus cursos de La Flèche. Su recuerdo sobrevive todavía, después de treinta años, en una memoria tan frágil como la suya para retener nombres, incluso, en particular, de otros autores ciertamente conocidos en La Flèche.

Si hubiésemos de atenernos estrictamente a su frase ("depuis 20 ans") podríamos deducir que su contacto con los autores familiares de La Flèche se prolongó hasta el 1620 aproximadamente, es decir, hasta el fin del primer período de su juventud. Es sabido que este período termina en el invierno de 1619 a 1620 con el famoso sueño del 11 de noviem-

[13] *Oeuvres*, III, p. 185.
[14] La obra aludida de Raconis lleva por título: *Totius Philosophiae, hoc est Logicae, Moralis, Physicae, et Metaphysicae, brevis et accurata, facilique et clara methodo disposita tractatio*. Parisiis, 1637, ed. 6, apud. M. Henault.
[15] *Oeuvres*, III, p. 234.
[16] *Oeuvres*, II, p. 251.

bre (1619), que iluminó definitivamente su espíritu y trocó su mentalidad con las bases de una nueva ciencia admirable ("cum mirabilis scientiae fundamenta repererim"). Pero ello, después de todo, importa poco. En esta ocasión de 1640 parece que volvió a ponerse de nuevo en contacto—siquiera hojeando—con los Conimbricenses, pero no con Toledo. Así parece poder inferirse de los últimos textos transcritos.

3

De este contacto cierto de Descartes con Toledo no sabemos que nadie haya señalado hasta ahora ninguna huella específica en el pensamiento cartesiano.

É. Gilson, por ejemplo, en su obra *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, analiza la influencia de los "Meteoros escolásticos" en los "Meteoros cartesianos" [17]. Con esta ocasión utiliza el texto cartesiano transcrito ("je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius") para tomar como punto de referencia, en su análisis comparativo, el tratado sobre Meteoros según los Conimbricenses. Toledo no es tenido en cuenta para nada.

Es cierto, por lo demás, que la influencia ahí comprobada (fuese de hecho debida a los Conimbricenses o a Toledo o a Rubio) es una influencia de tipo indirecto y en ningún caso específica de un escolástico más que de otro. "Así—concluye Gilson—, la influencia ejercida por los Meteoros escolásticos no es dudosa. Unas veces el filósofo se deja imponer por la Escuela la elección de las materias que ha de tratar; otras veces el cuidado mismo de refutarlos le lleva a argumentar contra ella y, por consiguiente, a seguirla; otras veces, en fin, queda más o menos prendido en sus doctrinas, que se contenta con interpretar o trasponer. Se ha podido ver qué papel tan capital juega en los Meteoros de Descartes la distinción escolástica entre vapores y exhalaciones; por muy profundamente que él la haya reelaborado y cualesquiera sean las transformaciones a que la ha sometido, todavía ella sigue siendo el cordón umbilical que religa la nueva doctrina a la antigua" [18].

Algo parecido sucede con el otro análisis, realizado ahí mismo por

---

[17] É. Gilson: *O. c.* París, 1930. En particular, *Metéores cartésiens et Metéores scolastiques* (parte I, c. 3, pp. 102-137) y *De la critique des formes substantielles au doute métaphysique* (parte II, c. I, pp. 141-190).

[18] *O. c.*, pp. 126 ss.

Gilson, sobre la influencia de la crítica cartesiana de las formas substanciales en la metafísica cartesiana [19]. Tampoco en el *Index scolastico-cartésien* (París, 1913) había observado nada a este propósito. Lo mismo sucede con A. Koyre en su concienzudo *Descartes und die Scholastik* (Bonn, 1923).

Eloy Bullón, en su libro *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, no se preocupa de buscar esos precursores en los medios estrictamente escolásticos. Se fija en L. Vives, Fr. Sánchez, Gómez Pereira, Fr. Vallés y algunos otros más secundarios. De Toledo, naturalmente, no existe mención [20].

Por nuestra parte, en cambio, queremos llamar la atención sobre un texto de la *Physica* de Toledo, que a nuestro juicio se prolonga en los *Principia* de Descartes. Ya lo dejamos insinuado marginalmente en otra ocasión [21]; pero ahora—en ésta de centenario cartesiano—nos ha parecido conveniente y oportuno darle una expresión más destacada y explícita.

El texto en cuestión es amplio. Pertenece—repito—a la *Physica*, editada por primera vez en Venecia el 1573, y trata directamente del "locus" (*In octo ll. Aristotelis de phys, auscultatione*, lib. 4, q. 8).

Es conocido el puesto privilegiado que en la física aristotélica alcanza la discusión y análisis del "locus". Aristóteles no trata específicamente el problema del espacio, que modernamente se sustituye casi al del "locus". Al revés, su pensamiento sobre el espacio hay que espigarlo en el capítulo del "locus" y del vacío. Los comentaristas escolásticos se atenían al patrón aristotélico y discutían ampliamente las diversas teorías sobre el "locus", mencionadas por Aristóteles, y otras surgidas posteriormente. Toledo consagra a esa exposición las siete primeras "Quaestiones" del comentario y añade al fin, como apéndice, una más amplia—la octava—, que es la que nos interesa. Ya el título mismo y la introducción merecen copiarse:

"*De concordia quadam scitu digna omnium opinionum de loco. Quaestio VIII.* Hactenus Aristotelis opinionem de loco defendimus, ut potuimus; quod pauciores, et minores, quam caeterae aliae opiniones videretur pati difficultates. At vero cuiusdam recentioris extat valde probabilis opinio, quae omnes quodammodo opiniones conciliat, et omnes difficultates dissolvit; et omnes loci proprietates; et quae de ipso dicuntur,

---

[19] *L. c.*, pp. 141-190.

[20] E. Bullon: *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*. Salamanca, 1905.

[21] J. Echarri: *Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes*. Pensamiento (Balmes en el primer centenario de su muerte), (1947), página 221, nota, 73.

sine magna difficultate tuetur; quam quidem ea de causa ad finem usque volui reservare, quod sit quasi omnium dictorum de loco Epilogus quidam, et compendium; et quidem libentius feci, ne ullius rei, quae utilis esse posset, cognitionem lectori denegarem."

Tres cosas destacan claramente en este texto introductor de la nueva teoría. Primero, su misma acentuada novedad. Segundo, el encomio extraordinario con que Toledo quiere presentar la teoría y el valor excepcional que le atribuye, principalmente por significar un avance positivo sobre la antigua especulación aristotélica. Tercero, la decidida adhesión de Toledo a esta teoría con preferencia a la aristotélica, que acaba de exponer y—mal que bien—ha defendido.

Un punto queda impreciso. ¿Quién es el autor original de esa nueva teoría? El texto nos dice ser de un "moderno" (*recentioris cuiusdam*). En el título marginal, que resume el texto y lo acompaña en todas las ediciones, se le llama *neotérico* ("Opinio ciusdam *Neoterici* concilians omnes opiniones et omnes facile dissolvens difficultates de loco"). He ahí todas las indicaciones que da Toledo. Aunque el problema de identificar ese anónimo tenga una importancia secundaria desde nuestro actual punto de vista, es cierto que nos hubiera gustado resolverlo. Pero hemos de confesar que los esfuerzos realizados hasta el presente en ese sentido no nos han proporcionado todavía un resultado enteramente positivo.

Desde luego no parece nada probable que el autor sea el mismo Toledo. No se ve razón especial para que utilizase este medio indirecto de introducir una opinión propia. Se trata con más seguridad de otro. ¿Quién? ¿Por qué no lo nombra? Ciertamente no deja de ser extraño que Toledo pase así por alto tanto el nombre del autor como el de la obra, sobre todo tratándose de una doctrina que tantos elogios le merece.

El término de "neotérico" puede ser enteramente equivalente al de "recentior"; pero en el uso ordinario solía tener un matiz peyorativo y se reservaba para designar en particular aquellos modernos, que innovan algo apartándose de la línea tradicional. Sería lo mismo que "innovador" en mal sentido. A Pico de la Mirándola, p. e., le llaman neotérico poco después los Conimbricenses. Esta circunstancia explicaría quizá por qué Toledo silencia su nombre. Pero la explicación no sería suficiente. Al fin y al cabo esos autores no eran en general autores prohibidos.

También es no sólo posible sino probable que en este contexto "neotérico" no tenga de hecho más alcance que el de "recentior" (moderno y contemporáneo), o al menos que su matiz peyorativo quede sumamente atenuado. Esta probabilidad deriva de que, después de todo, es el texto mismo quien dice "recentior", y el título marginal no haría—es obvio pensarlo—sino traducir simplemente el "recentior" del texto. El

encomio y aprobación con que se introduce la teoría constituyen otra presunción fuerte en favor de esta interpretación.

Conforme a la primera interpretación del "neotericus", creemos que el autor habría que buscarlo entre los representantes italianos de la "phylosophia naturalis" renacentista del siglo XVI, que escribieron antes del 1573: H. Cardanus (1501-1571), B. Telesius (1508-1588), Fr. Patritius (1529-1597)..., mejor que entre los aristotélicos italianos: S. Porta († 1555), J. C. Scaliger (1484-1558)... De hecho, en cuanto nos ha sido posible verificarlo, ni Patritius ni Scaliger tienen nada de lo que refiere Toledo.

Conforme a la segunda interpretación del "neotericus", el anónimo aludido habría que buscarlo entre alguno de los escritores o simplemente profesores, más o menos innominados, de la primera mitad aproximadamente del siglo XVI. Con preferencia habría que pensar en algún nominalista. Tal, por ejemplo, el valenciano Juan de Celaya (1490-1558), maestro de artes en París (1515-1524), donde publicó, entre otras obras filosóficas, una *Expositio... in octo libros Physicorum Aristotelis* (París, 1517), luego maestro de Teología en la Universidad de Valencia, y rector vitalicio desde 1526 [22]. Obsérvese que Toledo estudió Filosofía en Valencia bajo el rectorado de Celaya. En todo caso, es razonable conjeturar que se trate de una doctrina, que Toledo recoge de la tradición escolar oral o de manuscritos escolares y de libros cuya publicidad y difusión no fuese mucho mayor que la de un manuscrito escolar. Esta sería, a nuestro juicio, la razón más plausible de que Toledo deje en el anonimato tanto a la obra como al autor de una teoría tan encomiásticamente valorada por él. Ocasión, para dar así con esa teoría, se la pudo brindar su paso por las Universidades de Valencia y de Salamanca como estudiante y profesor o por los estudios de Roma como profesor.

Los autores posteriores—sobre todo inmediatamente posteriores—que mencionasen este pasaje de Toledo podrían quizá aportar alguna luz sobre el particular. Pero sucede que, en realidad, sólo Suárez—que sepamos—lo menciona, sin preocuparse para nada del autor original de la teoría en él expuesta. Remite sin más al pasaje de Toledo [23].

Resulta, pues, en definitiva, que de momento ignoramos quién sea el "neotericus" o el "recentior" utilizado por Toledo en este pasaje, si ya

---

[22] Noticias más detalladas sobre Celaya pueden verse en R. GAR. VILLOSLADA: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*. Roma, 1938, c. 8, pp. 180-215.

[23] Véase *Disput, Metaph.*, 51, s. 2, n. 4.

no es que—caso el menos probable—se tratase de él mismo en tercera persona. [Véase todavía el "post-scriptum" nuestro al fin] Por esta circunstancia tampoco nos es posible saber ni determinar hasta que punto Toledo mismo es original en la exposición y reelaboración de la teoría, en el supuesto más probable de que la tomase realmente de otro. Después de todo, como ya dijimos, este problema es secundario desde nuestro actual centro de interés. Descartes dependería en todo caso directamente de Toledo y no del anónimo "neotericus".

4

La novedad radical y más fundamental de la teoría del "locus", tal cual Toledo la desarrolla en esta *Quaestio VIII*, consiste en que junto al "locus" estudiado por Aristóteles, introduce y estudia otro "locus" distinto. El "locus" de Aristóteles (y de toda la especulación ulterior de sus comentaristas) no es más que el "locus" extrínseco. Clásicamente se define como la superficie, última e inmóvil, del medio material, que circunda un cuerpo. Haberse atenido exclusivamente a él—que no representa en definitiva más que una noción parcial—, como si todas las concepciones y proposiciones "locales" se hubiesen de explicar sólo por referencia a esa noción, es lo que ha conducido la especulación sobre el "locus" a tantas dificultades y aun antinomias. Era necesario.

Por consiguiente, además de este "locus" extrínseco o aristotélico, es preciso tener en cuenta y definir otro "locus", el "locus" *intrínseco*. Muchas expresiones—unas vulgares y del común sentir, otras filosóficas—no se verifican más que del "locus" intrínseco.

He aquí cómo se desarrolla ulteriormente esta nueva noción. Son éstos precisamente los elementos que utilizará Descartes, y que por eso interesa analizar.

El "locus" intrínseco se define, en general, como una propiedad de la cuantidad y de los cuerpos, sencillamente como su extensión, y se llama espacio. Por eso hay dos clases de "locus" intrínseco y de espacio: uno, *verdadero;* otro, *imaginario,* que a su vez es doble, a saber: *el ficticio,* por una parte, y el *abstracto en común,* por otra. Estos son los términos del esquema. Su significación está expuesta con precisión.

Efectivamente, el "locus" o espacio *verdadero* se contrapone al *imaginario* como toda realidad existente, concreta e individual, se contrapone a cualquiera otra realidad que no lo sea, es decir, a cualquiera otra realidad puramente mental o imaginada y aun simplemente abstracta.

El "locus" verdadero es la misma extensión y corpulencia de cada cuerpo particular, el espacio mismo que un cuerpo determinado ocupa verdaderamente dentro de sí. Dondequiera que esté el cuerpo tendrá siempre idéntico lugar, a saber, el espacio intrínseco individual suyo. Que se dé realmente este espacio intrínseco de cada cuerpo parece innegable, ya que uno y otro se infieren mutuamente. Porque si hay cuerpo, hay también espacio, y si hay verdadero espacio, hay cuerpo en él. Es más, ni siquiera es posible entender el cuerpo o la cuantidad sin espacio a no ser que se reduzcan a un punto.

No se determina si este "locus" o espacio intrínseco (verdadero) se distingue de la cuantidad, ya realmente, ya formalmente "ex natura rei", ya sólo racionalmente. Es indiferente. Lo único que a este respecto se afirma taxativamente es que el lugar o espacio intrínseco es a la cuantidad lo mismo que el tiempo es al movimiento. A cada cuantidad corresponde su espacio intrínseco propio en la misma forma en que a cada movimiento corresponde su sucesión de tiempo propia con su medida propia y particular.

El "locus" o espacio imaginario—siempre dentro del "locus" o espacio intrínseco—decíamos ser doble. Uno es el *puramente fingido* ("ut res ficta omnino") y coincide sencillamente con ese espacio que imaginamos fuera y más allá del universo, y también con el vacío dentro del universo. Interesa mucho más el otro, el *abstracto en común* ("abstractus in communi" o "abstractus ex singularibus"), que no es puramente concebido.

Efectivamente, este espacio se obtiene por abstracción "ex singularibus", pero por una abstracción característica, que hemos llamado en otra parte "abstracción individual *indeterminada*".

Para elaborar ese espacio la mente abstrae y prescinde—según Toledo—de cada cuerpo en particular, y así llega a obtener este espacio abstracto en común o espacio indeterminado, es decir, sin referencia enteramente determinada a los sujetos individuales. Así concebimos ese espacio en común de todo el mundo o de cada cuerpo, primero como en reposo, es decir, prescindiendo de su movimiento y de sus elementos en particular. Y en común o indeterminadamente consideramos igualmente en él la distancia y el situs y la posición de cada una de sus partes individuales. En una palabra, se llega a este espacio abstrayendo de todo lo particular, pero sólo con cierta indeterminación, como lo realiza el matemático en las figuras refiriendo sus demostraciones y teoremas, por ejemplo las del triángulo, a una figura *cualquiera* de triángulo ("omnia abstrahendo ut mathematicus figuras").

Que el tipo de abstracción descrito aquí por Toledo no es el correspondiente a los conceptos universales, sino más bien el propio de lo individual más o menos indeterminado, se hace todavía más evidente desde otros dos puntos de vista.

Primero cuando explica luego por qué este espacio abstracto puede ser elaborado por todos, aun por entendimientos nada cultivados. Se pregunta, en efecto, cómo es posible que todos coincidan en abstraer así semejante espacio, aun los rústicos e imperitos, que no juzgan apenas más que con el sentido. La razón está—responde—en que por el sentido no es fácil conocer la diferencia numérica de los accidentes de la misma especie; por ejemplo, los dos calores de un cuerpo que se enfría y se calienta de nuevo a la misma temperatura. Por eso nos sucede que viendo cómo un espacio intrínseco y verdadero permanece igual aunque se muden los cuerpos, pensamos ser siempre el mismo espacio individual, cuando en realidad no es el mismo, sino equivalente. Y, en definitiva, de ahí mismo viene que todos abstraigan así el espacio en común o espacio indeterminado, sencillamente de observar esa permanencia indeterminada de los accidentes, pues aunque se cambie este espacio singular, es decir, este cuerpo determinado, permanece, sin embargo, el espacio, un espacio igual, es decir, con la misma figura, magnitud y relación a otros cuerpos ("nam quamvis mutetur spacium hoc [i. e. corpus hoc], tamen manet spacium et aequale spacium").

Toledo precisa de nuevo el carácter propio de la abstracción, que da origen a su espacio abstracto, cuando explica en qué sentido le corresponde la inmovilidad. El espacio intrínseco abstracto es inmóvil de la misma manera que el "locus" extrínseco. La superficie última, que constituye propiamente el "locus" extrínseco, no es inmóvil si se la identifica determinadamente con la superficie individual de este o aquel cuerpo ambiente en particular. Esta cambia o puede cambiar. Para que resulte inmóvil es preciso identificarla indeterminadamente con la de un cuerpo circundante sucesivo cualquiera, que tenga la misma (equivalente) figura o superficie de contacto y una distancia igual con respecto a ciertos puntos fijos.

Así, pues, el "locus" extrínseco es inmóvil sólo "secundum speciem" o indeterminadamente. Por consiguiente, la superficie que lo constituye no es ninguna en particular, sino una superficie individual pero indeterminada en todo, salvo en cuanto a su figura y distancia respecto de ciertos elementos o cuerpos externos y fijos de referencia ("Et ita dicitur manere locus immobilis secundum speciem, abstrahendo, inquam, in communi locum et distantiam, ut diximus").

Pues bien, en este mismo sentido y de la misma manera ("Hoc eodem prorsus modo")—y sólo así—es inmóvil el espacio abstracto, puesto que, aun cuando se mueva y cambie cada uno de los cuerpos en particular, sucede otro cualquiera, indeterminado en todo lo demás pero con tamaño, figura y situs iguales a los del anterior ("nam eo moto, aliud succedit in eius locum cum consimili respectu ad caeli latera, et aequali distantia, et [consequenter] erit [immobilitas] loci proprietas in communi abstracti, non in singulari").

Los términos que emplea Toledo para designar esa abstracción característica del espacio abstracto, son los siguientes: "abstractio *in communi*", abstractio *secundum speciem*", "*ut Mathematicus figuras*", "*ut Mathematicus quantitatem*". El término preferido es el primero, pero todos ellos son equivalentes.

Consecuencia necesaria del sentido individual indeterminado, más bien que universal, atribuído a la abstracción espacial es que el espacio abstracto puede sí estar sin este o aquel cuerpo en particular, pero no sin ninguno ("Locum non posse esse sine aliquo locato, sed posse esse sine hoc vel illo... convenit etiam loco... abstracto").

Finalmente, conviene notar un detalle epistemológico, de apariencia banal, pero que para nuestro estudio reviste un interés muy particular. Toledo dividió el espacio intrínseco en *verdadero* e *imaginario*. Al espacio abstracto lo clasifica dentro del imaginario. Indudablemente que Toledo da al término "imaginario" un sentido muy amplio y no exclusivamente ese peyorativo, que tiene de ordinario. Designa así todo objeto, que de una u otra manera debe algo—por poco que sea—a la actividad de nuestro espíritu. Y por eso dentro del término cabe desde lo pura y simplemente fingido por una parte (como los espacios más propiamente imaginarios fuera del mundo, que son "res ficta omnino" de tal manera que "fingamus esse quod non est"), hasta algo tan próximo a lo simplemente verdadero por el otro extremo, como es lo individual indeterminado, por ejemplo el espacio abstracto que se ha definido.

Toledo tiene sin duda conciencia de la gran distancia epistemológica, que separa sus dos clases de espacio imaginario. Por eso, aunque se atiene de ordinario a la nomenclatura adoptada y llama imaginario al espacio abstracto, hay una vez en que parece olvidarlo. Lo llama rotundamente verdadero ("... ut in illo dicto secundo modo loci imaginarii, id est, veri, sed abstracti a motu et subjecto..."), por contraposición al otro espacio imaginario puramente concebido ("... ut in primo modo fictitii videlicet loci, et spacii imaginarii").

Esta es en síntesis la concepción del "locus" intrínseco o del espacio

intrínseco, que Toledo *añade* a la concepción aristotélica del "locus" extrínseco. Si se la compara con la concepción cartesiana, desarrollada en los *Principia Philosophiae*, la semejanza resulta tan acusada que no parece exagerado afirmar que todos sus rasgos fundamentales han sido utilizados y conservados por Descartes.

Para comprobarlo plenamente sería menester analizar en detalle la exposición de Descartes. De ordinario y aun siempre—hasta donde hemos podido comprobar—se pasa demasiado superficialmente por sus afirmaciones en esta materia, sin matizar el pensamiento complejo que encierran. Por nuestra parte, creemos haber realizado esta clase de análisis algo más exacto con el trabajo *Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes* [24]. Se trata allí de comparar la concepción de Descartes con la de Balmes. No hemos de repetir ahora lo ya dicho en aquella ocasión y a ello nos remitimos [25]. Bastará mencionar dos o tres ideas más decisivas del resultado final.

La concepción cartesiana se desenvuelve también en torno a la distinción de un doble "locus", que coincide enteramente en el nombre y en su significación con el de Toledo: uno extrínseco y aristotélico, otro intrínseco. Esta coincidencia, incluso de los términos mismos, tiene un valor excepcional, si se tiene en cuenta que era entonces una verdadera novedad. Ningún escolástico había utilizado ni la distinción ni los términos. Aun después de Toledo, y a pesar de este paraje, que tantos debieron leer—no se olvide que Toledo fué muy explotado por las generaciones posteriores—, es un hecho que la distinción y los términos siguen todavía mucho tiempo en desuso.

Ni los Conimbricenses ni A. Rubio, poco posteriores a Toledo y conocidos por Descartes desde La Flèche según testimonio expreso suyo ya estudiado, mencionan la distinción o utilizan los términos. En cuanto hemos podido comprobar, sólo Suárez recoge los términos de Toledo, pero todavía, cambiando su significación, pues llama "locus" intrínseco a la presencia misma local o "ubi". Más tarde reaparecen los mismos términos en Juan de S. Tomás (1633) y en Silvestre Mauro (1658), pero con el sentido de Suárez y no con el de Toledo [26].

[24] PENSAMIENTO (Balmes en el primer centenario de su muerte), 3 (1947), pp. 210-228.

[25] *Ibid.*, pp. 216-221 y 223-226.

[26] La alusión de Suárez (*Disput. Metaph.*, 51, s. 2, n. 4) al pasaje de Toledo, como si en él se identificase el "locus" intrínseco con la ubicación, se comprende sólo suponiendo que Suárez identifique realmente la extensión con la ubicación. Que Suárez afirme esta identidad podría tal vez deducirse de la sec. 1 en la *Disput.* 51 y de otro pasaje del *De Eucharistia*, d. 51, s. 2, n. 2. No entramos en ello, pero es cierto que, aun en ese caso, la mente de Toledo estaría mal interpretada. Toledo no admite ahí

Modernamente los términos están más en uso entre los escolásticos, pero siempre o en sentido suareziano o en otro sentido, que nunca es el de Toledo [27].

Resulta, después de todo, interesante observar que una distinción y unos términos, tan minuciosa y tan encomiásticamente recogidos por Toledo, no encontrasen eco de simpatía más que en el antiguo escolar de La Flèche. Sólo Descartes parece haber continuado esa tradición iniciada por Toledo.

No es aventurado conjeturar que los dos hechos obedezcan a la misma causa. El carácter neotérico de la teoría, que pudo retraer la aceptación por parte de los seguidores rancios de Aristóteles y hacer que cayese en el vacío, fué quizá lo que más avivó el interés del insatisfecho escolar de La Flèche y lo que más contribuyó a dejar en su mente una impresión definitiva. Efectivamente, la impresión y la simpatía, que esta concepción del anónimo neotérico produjo en su espíritu ya germinalmente inquieto, debieron ser muy profundas. Tal vez el tiempo pudo hacérselas inconscientes y logró que en algún sentido las "olvidase", si hemos de creer un poco en la sinceridad de Descartes. Lo que ciertamente no logró fué borrarlas de su estructura mental. A su tiempo reaparecieron y se le impusieron.

Luego Descartes desarrolla, con acento igualmente particular, la novedad del "locus" intrínseco, que también para él es lo mismo que el espacio intrínseco.

Suele decirse que para Descartes el espacio no es más que la extensión de los cuerpos o los cuerpos extensos. Esto no es exacto. Descartes distingue perfectamente espacio y extensión corpórea o cuerpo extenso. Conoce un espacio-realidad y un espacio-idea, aunque no emplee estos términos, ni otros *ex profeso*, para expresar la distinción.

El espacio-realidad es el que se identifica con la extensión corpórea, ya que para Descartes no existe (como pudieron pensar los atomistas, Newton y otros muchos) ninguna realidad espacial, contradistinta de la

---

que la extensión cambie con el movimiento, como tendría que suceder si la ubicación suareziana se identifica con la extensión y, por tanto, si el "locus" interno de Toledo fuese la ubicación. Véase también J. A. S. THOMA: *Cursus Philosophicus*, pars. II, q. 16 (ed. Reiser, II, p. 335 *b*), y S. MAURUS: *Quaestiones Philosophicae*, lib. 2, q. 26.

[27] P. HOENEN (*Cosmología*, Roma, 1945, n. 55, p. 64) al proponer una definición enteramente personal del "locus internus" (que iría ligada al eter real como "locans universale" y a su contacto interno con los cuerpos), alude a otras definiciones inaceptables. Supone que algunos lo definen por la "extensión misma del cuerpo localizado". Esto será verdad, *si acaso*, de los escolásticos *modernos*, a los que parece referirse ("a multis scholasticis modernioribus"), aunque no lo hemos encontrado en ninguno, pero no de los antiguos, más o menos contemporáneos de Toledo.

realidad de la extensión misma corpórea. Pero esta afirmación, que se da por específicamente cartesiana y aun por la única afirmación cartesiana en esta materia, no es específica suya ni menos única. Es afirmación de Aristóteles, de Leibniz y de cuantos admiten la fórmula que define al espacio absoluto como un "ens rationis cum fundamento in re". Esa negación de un espacio-realidad autónomo, que implica la fórmula escolástica y que Leibniz sostuvo contra Clarke, es lo mismo exactamente que Descartes subraya en forma positiva, cuando dice que el espacio no es más que la extensión de los cuerpos. Y esta afirmación cartesiana, que a veces la expresa diciendo: "Et quidem internus [locus] idem plane est quod spatium", no es a su vez sino la ya conocida de Toledo, que indentificaba el "locus" intrínseco con el espacio intrínseco verdadero y éste, de nuevo, con la extensión misma de cada cuerpo.

Pero Descartes—como Toledo—va más allá en la elaboración epistemológica o, si se quiere, en el análisis epistemológico. Define también el espacio-idea, el espacio-idea de los cuerpos, que no coincide ni con algún cuerpo en particular—como es evidente—ni con la idea individual de uno en particular, o sea con lo que podríamos llamar el cuerpo-idea. El cuerpo-idea es singular y el espacio-idea no lo es. El espacio-idea lleva alguna abstracción. ¿Cuál? La de las ideas individuales indeterminadas.

Para Descartes el espacio-idea de un cuerpo no es más que ese mismo cuerpo o su extensión en cuanto concebidos indeterminandamente, es decir, considerados como una extensión *cualquiera* de volumen, figura y situs equivalentes, sin excluir ni incluir positivamente cualquiera de sus otras determinaciones específicas e individuales. Por eso sucede que el espacio (el espacio-idea, se entiende) permanece siempre idéntico, aun cuando los cuerpos concretos, que lo ocupan, se sustituyan y cambien.

No importa que Descartes contraponga la extensión y la unidad del espacio-idea a la extensión y a la unidad del cuerpo-idea con los términos de "unitas generica" o "extensio in genere" y "extensio singularis", "natura generis aut speciei" y "natura individui"... El sentido impuesto por el contexto a esa contraposición corresponde a la oposición entre lo indeterminado y lo determinado.

Es el mismo sentido que da al término "superficies *in communi*" ("la superficie en general", que traduce la redacción francesa) para designar la superficie inmóvil, que constituye el "locus externus". La "superficies in communi" se entiende de tal manera que "non sit pars unius corporis magis quam alterius, sed eadem semper [y por eso inmóvil] censeatur cum retinet eamdem magnitudinem et figuram, ... et si

eumdem interim situm servet inter illa externa, quae tamquam immobilia spectantur" [28].

Se trata, por consiguiente, de la abstracción indeterminada del matemático respecto de las figuras. La idea del espacio no es, pues, genérica como son genéricas las ideas universales, sino como la idea individual indeterminada dentro de un género determinado o como un individuo indeterminado dentro de una clase determinada, por ejemplo, como un triángulo isósceles *cualquiera*. El espacio-idea cartesiano no se debe confundir con la idea universal de la extensión.

Se habrá observado ya que este espacio-idea cartesiano coincide con el espacio "abstractus in communi" de Toledo. La semejanza apenas si puede ser mayor. Desde luego, la abstracción distintiva, que uno y otro atribuyen al espacio frente a la singularidad concreta y enteramente determinada de los cuerpos extensos, es del todo idéntica en ambos. Los términos con que la significan son también fundamentalmente idénticos. Toledo: "in communi", "secundum speciem", "ut mathematicus figuras", "ut mathematicus quantitatem". Descartes: "in genere", "unitas generica", "sicut natura generis aut speciei", "in communi", "ut numerus a re numerata".

Resulta curioso observar que el término "in communi", preferido por Toledo para caracterizar esa abstracción del espacio, no lo emplea Descartes en la descripción misma del espacio-idea; pero acabamos de ver que lo utiliza con igual sentido que Toledo y en un contexto equivalente para caracterizar ese mismo tipo de abstracción en la superficie, que constituye el "locus" externo. En cambio, Toledo usa de preferencia—no exclusivamente—para este caso el término "secundum speciem", que corresponde más literalmente a los empleados por Descartes para designar esa misma abstracción en el caso del espacio-idea.

Es, pues, evidente—y la confrontación paralela de los dos textos al fin lo confirmará más—que la abstracción constitutiva y diferencial del espacio-idea de Descartes y del espacio "abstractus" de Toledo son una misma. Que esta abstracción se deba interpretar, por el contexto todo, como abstracción individual indeterminada y no como abstracción propia de las ideas universales, nos parece cierto; pero, después de todo, eso es accidental al propósito específico de ahora. El paralelismo subsiste siempre de la misma manera.

Descartes da además a su espacio-idea un sentido relativo y referencial, que lo acerca mucho al espacio de Leibniz, pero que suele pasar

[28] *Oeuvres*, VIII, p. 48.

también desapercibido. Sólo Boscovich pareció advertirlo [29]. Sin embargo, es evidente que Descartes incluye en la noción misma formal del espacio no sólo la magnitud y la figura, sino también el *situs*. Cierto que con alguna indecisión y haciendo notar que con el nombre de espacio se designa más expresamente la magnitud y la figura y con el de "locus" el situs. "Nomina autem loci aut spatii non significant quicquam diversum a corpore quod dicitur esse in loco, sed tantum eius magnitudinem, figuram et situm inter alia corpora designant... Differunt autem nomina loci et spatii, quia locus magis expresse designat situm quam magnitudinem aut figuram, et contra magis ad has attendimus, cum loquimur de spatio" [30].

Pues bien, este elemento referencial está igualmente indicado en la exposición que hace Toledo del espacio abstracto "in communi". Decía, efectivamente, que, en el proceso abstractivo para la formación del espacio, "et in communi similiter in eo distantiam consideramus, et situm in communi et singularum partium positionem". Y repite que en el espacio abstracto, aunque un cuerpo determinado se mueva, "aliud succedit in eius locum cum consimili respectu ad caeli latera, et aequali distantia..." De ahí precisamente le deriva la propiedad de ser inmóvil.

La *descripción* de los espacios imaginarios fuera del universo y en el interior del mismo como vacío no ofrece característica particular ni en Toledo ni en Descartes. Pero, en cambio, puede ser muy característica la valoración epistemológica que de ellos hagan.

Ahora bien, sucede que esa valoración es en parte coincidente y en parte divergente y aun contrapuesta. Sin embargo, se da la circunstancia de que la divergencia no es menos interesante y significativa para nuestro estudio que la misma coincidencia.

Existen en Descartes dos interpretaciones opuestas de los espacios imaginarios. Una, antirrealista, y otra, enteramente realista. Yo creo que estas dos interpretaciones representan dos fases históricas, por las que pasa real y sucesivamente su pensamiento. La antirrealista correspondería todavía efectivamente a su concepción cuando redactaba *Le Monde* (1630-1633), y quizá aun cuando componía el *Discours* (1637). El paralelismo de ambos pasajes — en *Le Monde* [31] y en el *Dis-*

---

[29] Dice así: "Imprimis illud mihi videtur evidens, tam eos, qui spatium admittunt absolutum, natura sua reale, continuum, aeternum, inmmensum, tam eos, qui cum Leibznizianis et Cartesianis ponunt spatium ipsum in ordine quem habent inter se res, quae existunt..." (R. J. Boscovich: *Theoria phil. naturalis*... Venecia, 1763, Suplementa, § 1, n. 2 p. 264)

[30] *Oeuvres*, VIII, pp. 47 ss.

[31] *Oeuvres*, XI, pp. 31-36.

cours [32]—es perfecto y parece revelar una opinión sincera sin dejar traslucir nada de la concepción posterior. Los espacios imaginarios son todavía para él pura invención de los filósofos, un escenario fingido que él quiere utilizar para ensayar su reconstrucción apriorística del universo.

La concepción realista se afirma en *Principia* (1644). La extensión indefinida de los espacios imaginarios pasa ahí de pura ficción a pura realidad. La extensión real y existente del mundo se hace infinita, o mejor, indefinida. No es ya sólo que nos imaginemos esa extensión indefinida de tales espacios, es que son realmente imaginables y concebibles clara y distintamente, y, por tanto, reales ("Ubicumque enim fines illos [mundi] esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinite extensa non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia, hoc est, realia esse percipimus") [33]. En la reconstrucción apriorística del mundo, que Descartes realiza aquí en *Principia* de una manera análoga a como lo hizo en *Le Monde*, ya no utiliza como allí el escenario de los espacios imaginarios. Si habla en esta obra del "spatium inane" como puro nada, será ya haciendo notar expresamente que eso es en opinión de otros ("quod fere omnes sibi persuadent esse purum nihil") [34].

Alguien podrá creer que no se trata en realidad de dos fases sucesivas y aceptadas del pensamiento de Descartes, sino que la primera fase nunca fué de hecho cartesiana. Descartes se referiría a ella siempre "ex persona aliorum" y para utilizar un esquema que los demás—sus adversarios—aceptan. No lo juzgamos más probable. Pero, sea lo que quiera de ello, es lo cierto que ambas concepciones pueden estar ligadas a la exposición de Toledo. Cada una, claro está, de una manera distinta, como vamos a ver sucintamente.

En Toledo se encuentra la primera concepción. Toledo califica los espacios imaginarios de "res ficta omnino" y en los que "fingamus esse quod non est". No será aventurado que queramos percibir un eco nada remoto de ese "res ficta omnino" en la ironía, con que un pasaje de *Le Monde* se refiere a ellos como a pura creación de los filósofos ("Les Philosophes nous disent que ces espaces sont infinis; et ils doivent bien en être crus, puisque ce sont eux-mêmes qui les ont faits") [35]. Toledo clasifica igualmente como espacio imaginario en el sentido de "res ficta omnino" a los espacios vacíos interiores al universo. La concepción primitiva de Descartes a este propósito es paralela.

---

[32] *Oeuvres*, VI, p. 42.
[33] *Oeuvres*, VIII, p. 52.
[34] *Oeuvres*, VIII, p. 43.
[35] *Oeuvres*, XI, p. 31.

La segunda concepción de los espacios imaginarios—la realista, digamos—no está en Toledo. Pero hay en Toledo algo que, conjugado con un elemento más auténticamente cartesiano de otro orden, sencillamente con su criterio cosmológico de existencia, tenía que llevar a ella.

Efectivamente, el espacio abstracto de Toledo tiene—como lo hicimos notar—más de "verus" que de propiamente "imaginarius". Incluso —se recordará—una vez le llama expresamente "verus" ("ut in illo dicto secundo modo loci imaginari, id es veri, sed abstracti a motu et subjecto").

Lo mismo le sucede al correspondiente espacio-idea de Descartes. Es también más "verus" que propiamente "imaginarius" y puramente concebido. Eso supuesto, existe una invitación a juzgarlo por el criterio cartesiano de verdad y de existencia, el de la verdad clara y distinta. La consecuencia será que el "más verus que propiamente imaginarius" de Toledo se convierta casi literalmente en el "non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia. hoc est, realia esse percipimus" de Descartes, cuando trata de poner límites al espacio-idea. Y así la extensión *real* se hace verdaderamente indefinida y el vacío real resulta un absurdo.

Nótese además que ese tránsito del espacio-idea al espacio-realidad no es—como suele interpretarse—el paso ilegítimo ordinario de lo ideal a lo real. Porque no es el paso de la idea universal de la extensión a la existencia de la extensión. El espacio-idea no es una idea universal, sino una idea individual indeterminada. Por eso lo que sucede en realidad es que se tiende a pasar de la idea individual indeterminada a la idea determinada, o mejor, de un objeto existente individual, aprehendido indeterminadamente, a la afirmación determinada del mismo[36]. Así, pues, la extensión indefinida y sin vacío del universo cartesiano resulta conjuntamente de una cosmología y de una epistemología particulares.

La ilegitimidad del paso, supuestas esas premisas, es ya más problemática. Pero en todo caso sabemos ahora—y esto sólo nos interesa—que si uno de esos dos elementos, la teoría del conocimiento, es originalmente cartesiano, el otro, en cambio, el espaciológico seguramente no lo es. Es ya de Toledo.

Un influjo parecido, de tipo parcial y mixto, se debe señalar todavía sobre algo tan fundamental en la cosmología cartesiana como es la identidad de la extensión con la sustancia corpórea.

Efectivamente, insiste Toledo en dejar abierta la cuestión de si el

[36] Puede verse con más detalle cómo concluye Descartes del espacio-idea al espacio-realidad con su criterio de existencia, en nuestro trabajo ya varias veces citado (pp. 223-226).

espacio intrínseco, o *sea la extensión*, se distingue realmente o sólo racionalmente de la cuantidad. Por otra parte se expresa en términos que no parecen tener en cuenta la distinción entre la cuantidad y la sustancia misma corpórea.

Cierto que Toledo sostenía esa última distinción real; pero es un hecho que en este pasaje, sea por descuido o por no creerlo necesario, sea tal vez por reflejo del original neotérico posiblemente nominalista, sus expresiones no acusan la distinción y saben—diríamos—a cartesianas ("Esse autem hoc intrinsecum cuiusque corporis spacium negari non potest, ut videtur, quia invicem sese mutua consequentia inferunt. Nam si corpus est, spacium est, et si verum spacium est, in eo corpus est... Imo vero ne intelligi quidem corpus vel quantitas posse videtur sine spacio nisi redigeretur ad punctum... Quia non potest spacium proprium cuiusque rei separari ab ipso corpore, vel quantitate, cuius est proprium").

Esta insistencia, por parte de Toledo, y esas expresiones suyas, literalmente preparadas para un contenido cartesiano, tenían por fuerza que llevar a Descartes a una concepción explícita de la identidad real tan pronto como las viese a través de su criterio cosmológico de existencia, de las ideas claras y distintas. Porque esa mutua inferencia de espacio intrínseco y cuerpo ha de reducirse para una visión existencial, clara y distinta, a uno solo de ambos extremos, naturalmente al primero, es decir, al espacio intrínseco o extensión. La inferencia se convierte en identidad.

La forma con que Toledo recalca la calificación de "verdadero" —"spacium intrinsecum *verum*" y "locus intrinsecus *verus*"—daba pie a Descartes para aplicar su criterio de verdad. Ahora bien, con este criterio de existencia es difícil que a toda extensión, tal como se la concibe, incluso en el espacio "in communi" de Toledo, o en el correspondiente espacio-idea de Descartes, no se la juzgue realmente existente. Y con la extensión va asociado idénticamente el cuerpo.

Finalmente, Toledo compara la relación de la extensión o espacio intrínseco a la cuantidad y al cuerpo con la relación del tiempo al movimiento. Quizá se puedan señalar reminiscencias de esto mismo en el hecho de que también Descartes utiliza esa relación del tiempo a la duración y de la duración a la "res durans" para ilustrar la relación de la sustancia a la extensión y su mutua distinción de razón [37]. Pero no es necesario analizar los detalles de esta posible coincidencia. Creemos que puede bastar con las coincidencias señaladas ya, y en parte también desarrolladas.

[37] *Oeuvres*, VIII, pp. 26-27 y 30.

6

Ahora es tiempo ya de presentar los textos paralelos de Toledo y Descartes. Preferimos hacerlo a doble columna. Ello no significa que hayamos pretendido afirmar que el paralelismo sea precisamente literal y de copia—sin que tampoco falte del todo—. Más bien se trataría de un paralelismo de inspiración más o menos consciente, de contenido asimilado y de esquemas que se personalizan y se apropian por una afinidad fuerte y secreta, tal vez ignorada. Pero aun así, la presentación a doble columna puede facilitar extraordinariamente el que se vayan captando mejor todas las analogías.

Para transcribir el texto de Toledo no utilizamos la edición príncipe —o primera, por lo menos—, que es la de Venecia en 1573. Lo tomamos de la segunda (Colonia, 1574), la más antigua de cuantas tenemos a mano [38]. Una comparación de esta segunda edición con la sexta (Venecia, 1580) y con la décimoquinta (Venecia, 1606) nos permite presumir fundadamente que el texto no se modificó a través de las 18 ediciones que se le hicieron desde 1573 hasta 1615, fecha de la última. El texto de Descartes lo reproducimos según la edición crítica de Adam-Tannery.

En ambos textos invertiremos a veces el orden de los párrafos para agrupar los que se refieren al mismo concepto. Primero, los relativos al "locus" o espacio *interno verdadero*. Luego, los relativos al "locus" o espacio *interno abstracto*. En tercer lugar, los que se refieren a la inmovilidad del "locus" externo. Finalmente, los que se refieren a los espacios imaginarios en sentido estricto.

Esta clasificación de los textos es todo lo más que hemos querido realizar en orden a especificar algo intuitivamente su paralelismo. No nos ha parecido conveniente subrayar más en particular sus analogías, llamando *gráficamente* la atención sobre las mismas. Dada la índole *general* del paralelismo en cuestión—que no es literal—, creemos que ese procedimiento perjudicaría más que ayudaría a su mejor comprensión. Quien haya leído nuestra exposición anterior encontrará más cómodo e independiente, más eficaz y más exacto, hacer la comparación por sí mismo.

---

[38] La portada de esta segunda edición es como sigue: D. Francisci TOLETI/ Societatis Jesu/ commentaria/ una cum Quaestionibus/ in octo Libros Aristotelis/ de physica Auscultatione./ Nunc denuo summa cura, diligentiaque excusa/ Adjecto duplici Indice copiosisimo./ Coloniae Agrippinae/ Apud Haeredes Arnoldi Birckamanni/ Anno M. D. LXXIIII/ Cum gratia et Privilegio Caesareae Maiestatis.

TOLEDO

In lib. de Phys. Auscult.
(Lib. IV, q. 8, p. 121-122.)

Hactenus Aristotelis opinionem de loco defendimus, ut potuimus... At vero cuiusdam recentioris extat valde probabilis opinio, quae omnes difficultates dissolvit; et omnes loci proprietates et quae de ipso dicuntur, sine magna difficultate tuetur; quam quidem ea de causa ad finem usque volui reservare, quod sit quasi omnium dictorum de loco Epilogus quidam, et compendium: et eo quidem libentius feci, ne ullius rei, quae utilis esse posset, cognitionem lectori denegarem...

DESCARTES

Principia philosophiae.
(Pars. II; t. VIII, p. 42-52.)

I) *Espacio ("locus") interno verdadero y espacio-realidad.*

Haec igitur [opinio] constituit duplicem locum. Alterum intrinsecum rei, quod sit quantitatis quoddam proprium ad eam consequens, quod vocamus spacium; alterum extrinsecum locum, de quo locutus est Aristoteles. Pro cuius opinionis intelligentia erit haec notanda distinctio loci. Locus alius est verus; alius imaginarius... (*p. 121, col. 1*).

Verus autem locus est duplex. Alter intrinsecus rei ipsi; alter extrinsecus... Intrinsecus vero locus rei, est spacium illud ipsum, quod ipsa res vere intra se occupat, secundum suammet corpulentiam.

Hoc autem spacium [intrinsecum], si petas, quid est. Respondetur esse proprium quoddam consequens ad ipsam quantitatem, quantitatis videlicet extensionem. Consequitur autem hoc spacium

Atque ita spatium quidem semper sumimus pro extensione in longum latum et profundum. Locum autem aliquando consideramus ut rei, quae in loco est, internum, et aliquando ut ipsi externum. Et quidem internus idem plane est quod spatium; externus autem sumi potest pro superficie quae proxime ambit locatum (*p. 48, l. 13-18*).

Quippe nomina loci [interni] aut spatii non significant quicquam diversum a corpore quod dicitur esse in loco sed tantum ejus magnitudinem, figuram, et situm inter alia corpora designant (*p. 47, l. 6-9*).

Differunt autem nomina loci [interni] et spatii, quia locus magis exprese designat situm quam magnitudinem aut figuram, et quia locus magis expresse designat situm quam magnitudinem aut figuram, et e contra magis ad has attendimus,

TOLEDO

tanquam proprium quoddam ad quantitatem, sicut ad motum consequitur tempus... An vero spacium illud, seu extensio, distinguatur ab ipsa quantitate realiter, vel formaliter, vel ratione, non magnopere refert. Eadem enim est difficultas de tempore, an distinguatur... ab ipso motu. Est autem hoc spacium unicuique quantitati suum proprium, sicut unicuique motui sua propria temporis successio... Et ubicumque sit corpus, locum semper idem habebit suum intrinsecum hoc numero spacium. Et totius mundi spacium commune est... (*p. 121, col. 3*).

DESCARTES

cum loquimur de spatio (*p. 47, l. 29; p. 48, l. 2*).

Non etiam in re differunt spatium, sive locus internus, et substantia [seu extensio] corporea in eo contenta... (*p. 45, l. 17-18*).

Et quidem facile agnoscemus, eandem esse extensionem, quae naturam corporis et naturam spatii constituit... (*p. 46, l. 1-2*).

... ...

Esse autem hoc intrinsecum cuisque corporis spacium, negari non potest ut videtur; quia invicem sese mutua consequentia inferunt. Nam si corpus est, spacium est, et si verum spacium est, in eo corpus est... Imo vero ne intelligi quidem corpus, vel quantitas posse videtur sine spacio, nisi redigeretur ad punctum. Et rationes pleraeque Philoponi [contra locum Arit. seu externum] hoc ipsum spacium intrinsecum, et quantitati proprium ostendunt, sed non separatum, ut ipse ponebat, sed in rebus ipsis inhaerens tanquam proprium earum accidens (*p. 121, cols 2-3*)... [Spacium seu locus intrinsecus] est aliud a locato et a quantitate, si non re, saltem formaliter, vel ratione... Sed praeterea immobilem [locum] dici merito alia ratione poterit, quia non potest spacium proprium cuiusque rei separari ab ipso corpore, vel quantitate, cuius est proprium (*p. 122, col. 2*).

II) *Espacio abstracto y espacio-idea.*

Est autem notatu dignum; locum seu spacium imaginarium bifariam nos posse considerare. Uno modo, ut sit res ficta omnino, et fingamus esse, quod non est; ut extra coe-

Quippe quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut numerus a re numerata...: quia plane idem est conceptus numerus

TOLEDO

lum. vel in vacuo diximus. Altero modo, in communi abstrahendo ab hoc, vel illo spacio vero singulorum corporum, spacium in communi totius mundi, in quo modo sunt corpora, abstrahendo, inquam, ab hoc, vel illo corpore; et haec consideratio non est ficta sed vera... Nam, ut huic corpori, hoc singulare, ut proprium spacium convenit, ita in communi corpori convenit spacium in communi, et ita consideramus hoc spacium abstractum in communi non habito respectu ad subiecta singularia; sicut Mathematicus considerat quantitatem in abstracto. Sic ergo imaginamur illud spacium in communi totius mundi, tanquam quiescens, id est, abstrahendo a motu eiusdem, et a particularibus subiectis: et in communi similiter in eo distantiam consideramus, et situm in communi, et singularum partium eius positionem, omnia abstrahendo in communi, ut Mathematicus figuras.

Sed dices: quomodo omnes sic abstrahunt, etiam rustici et imperiti, qui solo sensu judicant. Respondeo causam hanc esse; quia per sensum non facile cognoscitur numeralis differentia accidentium eiusdem speciei. Ut verbi gratia, si modo aqua calefiat ut unum, et postea frigefacta iterum calefiat ut unum, nesciet sensus iudicare, an sit idem numero calor, qui antea, an diversus numero; solum licet sibi

DESCARTES

denarii, sive ad hanc mensuram decem pedum, sive ad quidlibet aliud referatur; et quantitas continua decem pedum, etsi non possit intelligi sine aliqua substantia extensa, cujus sit quantitas, potest tamen *sine hac determinata* [subrayamos siempre nosotros] (*p. 44, l. 19-21; ibid.. l. 28; p. 45, l. 2*).

Non etiam in re differunt spatium, sive locus internus, et substantia [seu extensio] corporea in eo contenta, *sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent.* Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa quae constituit corpus [extensionem corpoream]. *Sed in hoc differentia est* quod ipsam in corpore ut singularem consideremus, et putemus semper mutari quoties mutatur corpus: in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeo ut, mutato corpore quod spatium implet, non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quandiu manet ejusdem magnitudinis ac figurae, servatque eundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus (*p. 45, l. 17-30*).

TOLEDO

videri idem, id est, eiusdem gradus... Ita omnino accidit in spacio, cum videatur aequale manere semper, mutatis corporibus, putat esse idem numero, cum non sit idem, nisi specie et aequalitate tantum. Atque eo magis sic putat, quod visus exteris quiescentibus et fixis, ut verbi gratia, lateribus vasis, vel ambitu coeli, et a latere ad latus, videt semper eandem distantiam etiam numero, putat idem quoque medium esse numero, id est, spacium. Et hinc est, quod spacium in communi omnes sic abstrahunt, quia vident illa accidentia in communi remanere, nam quamvis mutetur spacium hoc [corpus hoc], tamen manet spacium, et aequale spacium (*p. 121, cols. 2-3*).

Locum non posse esse sine aliquo locato, sed posse esse sine hoc, vel illo... convenit etiam loco... abstracto... (*p. 122, col. 2*).

Locum vero esse immobilem, vix potest extrinseco superficiei loco convenire, cum etiam ipsa superficies moveatur et mutetur una cum corpore; nec vere [39] eadem manet numero distantia ad caeli latera, idemve respetus numero superficiei, ipsa mota. Sed dicitur immobilis secundum speciem, ut diximus, quia videlicet illa, vel altera superficies in tanta distantia, et consimili respectu ad mundi partes, et caeli latera succedit. Et ita dicitur manere locus immobilis secundum speciem, abstrahendo, inquam, in communi locum, et distantiam, ut diximus. *Hoc eodem prorsus modo,* hoc

DESCARTES

Et quidem facile agnoscemus..., nec magis haec duo [naturam spatii et naturam extensionis corporeae] a se mutuo differre, quam natura generis aut speciei differt a natura individui: ... (*p. 46, l. 1-4*).

Ita enim advertemus nihil plane in ejus [corporis] idea remanere, praeterquam quod sit quid extensum in longum, latum et profundum: quod idem continetur in idea spatii non modo corporibus pleni sed ejus etiam quod vacuum appellatur, *Est autem differentia in modo concipiendi;* nam, sublato lapide ex spatio vel loco in quo est, putamus etiam ejus extensionem esse sublatam, utpote quam ut singularem et ab ipso inseparabilem spectamus. Sed interim extensionem loci [interni seu spatii], in quo erat lapis, remanere arbitramus, eandemque esse, quamvis jam ille locus lapidis a ligno, vel aqua, vel aere, vel alio quovis corpore occupetur, vel etiam vacuus esse credatur: quia ibi consideratur extensio in genere, censeturque eadem esse lapidis, ligni, aquae, aëris aliorumque corporum, vel etiam ipsius vacui, si quod detur, modo tantum sit ejusdem ma-

[39] Transcribimos así "vere" en vez de "vero", que se lee en la segunda edición (Colonia, 1573) y cuyo texto seguimos, porque responde mejor al sentido de la frase y porque, además, está avalada esa lectura por las otras ediciones que tenemos a la vista (Venecia, 1580 y 1606).

TOLEDO

conveniet spacio proprio [abstracto] cuiusque corporis: nam eo moto, aliud succedit in eius locum cum consimili respectu ad caeli latera, et aequali distantia, et erit loci proprietas in communi abstracti, non in singulari... [videlicet] ut in illo dicto secundo modo loci imaginarii, id est, veri, sed abstracti a motu, et subjecto... in quo [loco] succedunt alia corpora, in cuius partibus sic imaginamur similem semper, et eundem situm cum aequali distantia et respectu ad caeli ultimam superficiem quiescentem (*p. 122, col. 2*).

DESCARTES

gnitudinis ac figurae, servetque eundem situm inter corpora externa, quae spatium illud determinant (*p. 46, l. 17; p. 47, l. 5*).

... ...

III) *Superficie inmóvil del "locus" externo.*

Locum vero esse inmobilem, vix potest extrinseco superficiei loco convenire, cum etiam ipsa superficies moveatur et mutetur una cum corpore: nec vere[40] eadem manet numero distantia ad caeli latera, idemve respectus numero superficiei, ipsa mota. Sed dicitur immobilis secundum speciem, ut diximus, quia videlicet illa, vel altera superficies in tanta distantia, et consimili respectu ad mundi partes, et caeli latera succedit. Et ita dicitur manere locus immobilis secundum speciem, abstrahendo, inquam, in communi locum, et distantiam, ut diximus (*p. 122, col. 2*).

Quamvis haec profecto propietas immobilitatis loci videatur, ut illam solemus concipere, propria esse loci tantum imaginarii, spacii videlicet imaginarii quod imaginamur,

... Externus autem [locus] sumi potest pro superficie quae proxime ambit locatum. Notandumque est, per superficiem non hic intelligi ullam corporis ambientis partem, sed solum terminum, qui medius est inter ipsum corpus ambiens et id quod ambitur, quique nihil aliud est quam modus: vel certe intelligi superficiem in communi, quae non sit pars unius corporis magis quam alterius; sed eadem semper censeatur, cum retinet eandem magnitudinen et figuram. Etsi enim omne corpus ambiens cum sua superficie mutetur, non ideo res, quam ambit, locum mutare existimatur, si eundem interim situm servet inter illa externa, quae tanquam immobilia spectantur (*p. 48, l. 16-30*).

Sed si tandem cogitemus, nulla ejusmodi puncta vere immota in universo reperiri, ut probabile esse

[40] Véase la nota anterior.

TOLEDO

vel extra caelum [ut in primo modo], vel intra caelum [ut in secundo modo]... (*p. 122, col. 2*).

DESCARTES

infra ostendetur, inde concludemus nullum esse parmanentem ullius rei locum [externum], nisi quatenus a cogitatione nostra determinatur (*p. 47, l. 24-28*). [La redacción francesa de este pasaje dice: "Nous conclurons qu'il n'y a point de lieu d'aucune chose au monde, qui soit ferme et arresté, sinon en tant que nous l'arrestons en notre pensée" (*Principes,* IX, p. 70)].

IV) *El espacio imaginario ficticio.*

Est autem notatu dignum; locum seu spacium imaginarium bifariam nos posse considerare. Uno modo, ut sit res ficta omnino, et fingamus esse, quod mon est; ut extra caelum, vel in vacuo... (*p. 121, col. 1.*)

Imaginarius [primo modo] quidem est [locus], ut extra Caelum spacium illud imaginarium, quod ibi quisque imaginari potest. Et vacuum etiam hic in Mundo, si esset, imaginarius esset locus, imaginarium videlicet spacium (*ibid.*).

Quamvis haec profecto proprietas immobilitatis loci videatur, ut illam solemus concipere, propia esse loci tantum imaginarii, spacii videlicet imaginarii, quod imaginamur, vel extra caelum [ut in primo modo], vel etiam intra corpora [ut in secundo modo], quasi quiescens semper, et immobile (ut diximus)

"Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde, pour en venir voir un autre tout nouveau, que je ferai naître en sa presence dans les espaces imaginaires. Les Philosophes nous disent que ses espaces sont infinis; et ils doivent bien être crus, puisquè ce sont eux-mêmes qui les ont faits" (*Monde, ç. 6; XI, p. 31, l. 23; p. 32, l. 1*).

"Je me resolu de laisser tout ce Monde ici à leurs disputes [de los doctos], et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer..." (*Discours de la Méthode, VI, p. 42, l. 17-21*).

Altera [causa, i. e. contra el que vera natura corporis in sola extensione consistat] est, quod ubi nihil

TOLEDO

abstrahendo a motu, in quo [spatio] succedunt alia corpora, in cuius partibus sic imaginamur similem semper, et eundem situm cum aequali distantia, et respectu ad caeli ultimam superficiem quiescentem, si sit intra caelum, ut in illo dicto secundo modo *loci imaginarii, id est, veri,* sed abstracti a motu, et subjecto, et si sit extra caelum respectu ad alias partes ipsas eiusdemmet spacii imaginarii fictitii, ut in primo modo fictitii videlicet loci, et spacii imaginarii. Et utroque modo concipimus immobilitatem, vel abstrahendo, vel in illo ficto, (*p. 122, cols. 2-3*).

DESCARTES

aliud esse intelligimus, quam extensionem in longum latum et profundum, non soleamus dicere ibi esse corpus, sed tantummodo spatium et quidem spatium inane, quod fere omnes sibi persuadent esse purum nihil (*p. 42, 1. 30; p. 43,1. 4*).

Ubicumque... fines illos [mundi] esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinite extensa *non modo imaginamur,* sed etiam vere imaginabilia, hoc est, realia esse percipimus (*p. 52, 1. 5-8*).

7

Resumiento un poco todo lo expuesto, se puede concluir así.

El contacto de Descartes con las obras y con el pensamiento filosófico de Toledo queda históricamente bien establecido, sin que por lo demás sea posible determinar con datos positivos directos qué obras suyas en particular leyó o al menos conoció. Se puede fundadamente presumir que ese contacto fué muy amplio y que prácticamente se extendió a toda la filosofía escrita de Toledo. Tuvo lugar en La Flèche y quizá se prolongó a toda la primera juventud de Descartes hasta 1618. Un contacto posterior no es posible asegurarlo con elementos positivos, y más bien parecería absolutamente excluído, si la idiosincrasia de Descartes en punto a consignar sus lecturas no dejase siempre lugar a que flote una duda.

Este hecho general viene a coincidir con otro particular. Hay en la *Physica* de Toledo (lib. IV, q. 8) una exposición *nueva* del "locus" y del espacio, cuyos elementos fundamentales y de más novedad son precisamente los que reaparecen, casi siempre con los mismos términos, en la exposición que Descartes hace a su vez del "locus", y del espacio

en *Principia* (Pars. II, nn. 5-19). El esquema del doble "locus, uno externo (aristotélico) y otro interno (nuevo); la identidad del interno con el espacio y con la extensión de los cuerpos; la distinción "in modo concipiendi" del espacio frente a la extensión de los cuerpos y la manera peculiar de esta distinción; el carácter referencial y relativo del espacio; es decir, toda la concepción que Descartes presenta del espacio y aun el modo de presentarla, todo eso se encuentra en la exposición de Toledo *in terminis*. Otros elementos, tan fundamentales a la cosmología cartesiana como la imposibilidad del vacío, la extensión infinita (indefinida) del mundo y la identidad real de cuerpo y extensión están potencialmente preparados y a veces implícitos en la exposición de Toledo, y tenían que resultar fácilmente de ella—por no decir necesariamente—al conjugarse con el racionalismo epistemológico de Descartes, con su criterio de verdad y de existencia.

De esta convergencia es forzoso concluir, desde luego, que tales elementos no son de origen cartesiano. Son seguramente aprendidos. ¿De quién? Inmediatamente de Toledo, sin duda, mientras no se demuestre positivamente lo contrario, pues, aunque no sean tampoco originales del mismo Toledo, ciertamente no eran corrientes—al revés—y, por tanto, no es presumible fuese a dar con ellos, en su fuente secreta, quien, por temperamento, era tan poco "leído" y nada curioso de autores. Sobre todo, habiéndolo tenido tan a la mano en Toledo, al que sin duda pudo y tuvo que "hojear" tanto y más que a Viète.

Al problema de cómo pasaron esos elementos de Toledo a Descartes y cómo influyeron su pensamiento, no es preciso responder que por simple plagio consciente. No es necesario ni probable. Pasarían simplemente por especial resonancia de simpatía mental y por asimilación olvidada.

Queda por averiguar quién es el autor original de todos esos elementos. No es Toledo, casi con toda certeza. Es un autor del siglo XVI, contemporáneo de Toledo, anterior al 73. Se puede pensar y habría que comprobarlo—cosa que no hemos realizado enteramente a falta de sus obras—en autores de ese siglo con carácter innovador, tales como Patritius, Cardanus, Telesius, Scaliger... Ciertamente no son ni Patritius ni Scaliger. Se puede también pensar, y con más probalidad, en un autor nominalista, incluso español, al estilo, por ejemplo, de Juan de Celaya, bajo cuyo rectorado estudió Toledo la filosofía en Valencia hacia el año 1550. Es muy posible también que la exposición de Toledo no esté tomada de ningún libro, sino de apuntes o manuscritos y de lecciones escolares.

En todo caso, resulta claro que el espacio de Descartes, y aun otros elementos afines de su doctrina cosmológica, o no son simplemente cartesianos o no lo son tanto. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía es interesante comprobar una vez más que Descartes, *con haber sido tan genialmente original,* no lo fué tanto ni—sobre todo—de la manera como él mismo pudo tal vez creerlo o, al menos, quiso hacer que se creyese.

JAIME ECHARRI, S. I.

Oña (Burgos).

POST-SCRIPTUM

Hemos tenido oportunidad de realizar nuevas investigaciones en orden a identificar el "Neotericus", autor original de esa concepción espacio-extensional que, a través de Toledo, se perpetúa en Descartes. Creemos oportuno consignar todavía aquí—brevemente—los resultados. Son negativos, pero conocerlos ahorrará búsquedas inútiles y contribuye positivamente a acotar con más precisión el campo donde se oculta la verdadera solución.

La teoría en cuestión no se encuentra, ni apunta siquiera, en H. Cardamus (1501-1571), o en B. Telesius (1508-1588). Tampoco en J. C. Scaligerus (1484-1558). Fr. Patritius (1529-1597) nada tiene de esto en las *Discussiones peripateticae,* de 1571, y, por tanto, anteriores a la *Physica* de Toledo; pero tampoco en su *Nova de universis Philosophia,* de 1591. Esto indica que en los mismos medios más auténticamente neotéricos la teoría no era conocida, o que al menos no era familiar no corriente, pues, de lo contrario, Patrizzi la hubiera recogido en esta obra, donde trata expresamente del espacio físico y del matemático. Otros neotéricos—cuyas obras no hemos podido revisar—o no escribieron a tiempo o no es presumible tratasen el tema del espacio. Así, por ejemplo, C. Cremonini (1551-1631) escribe después de 1573, y A. Achillinus († 1518) publica sólo el comentario al *primer* libro de la *Physica* aristotélica, donde no tiene ocasión de tratar del espacio. Se observa que en este problema los neotéricos más conocidos no aportan nada nuevo. Todo lo más que hacen es separarse de la doctrina aristotélica, que era la corriente, con maneras de pensar que ya Aristóteles mismo había discutido y rechazado. Así, Telesio define el "locus" como un espacio subsistente, con dimensiones pero sin cualidades, ocupado por el cuerpo. Lo mismo Patrizzi.

En la tradición nominalista, averroísta o escotista tampoco se innova nada con relación al "locus" y al espacio sobre la tradición aristotélica. G. Ockam, Alberto de Sajonia, J. Buridano, J. de Induno (Dullaert), y P. Tartaretus no aportan nada nuevo. No nos ha sido posible dar en España con la *Physica* de Juan de Celaya. Ni la Biblioteca Nacional ni las bibliotecas de Valencia—esta última diligencia se la debemos al

P. Tarré, S. I.—, ni el fondo antiguo del Palacio de Santa Cruz (Universidad de Valladolid), ni otros fondos antiguos particulares de menos importancia, que hemos explorado, contienen esa *Physica* del antiguo profesor de París. Todas las trazas son de que no fué muy conocida en España. Quizá no rebasó los ámbitos de la Universidad parisiense ni se conserve más que en los viejos fondos de esa ciudad. Tampoco nos ha sido posible dar con la *Physica* de otros dos españoles compañeros de Celaya, la de S. A. Coronel y la de G. Lax, que hubieran podido ofrecer algún interés. El filósofo sevillano S. Fox Morcillo (1522-1558), más renacentista e innovador, no aporta ni consigna nada nuevo en este problema del "locus" y del espacio.

Por lo demás, hemos podido, entretanto, tener a la vista o adquirir referencias directas de nuevas ediciones de la *Physica* de Toledo. En particular era interesante conocer la primera de 1573. Pues bien: se comprueba que ya desde esta primera edición aparece la "quaestio" VIII con la teoría del espacio, atribuída siempre al "recentior" o "neotéricus" Y luego no se introduce ninguna variante en el texto, que merezca la pena consignar.

En conclusión: todo parece converger a hacer más probable aún lo que ya indicábamos en el texto. El "Neotericus" de Toledo debe ser simplemente un "recentior", en el sentido literal y más inocente de este último término, y su teoría no habría que buscarla en ninguna exposición impresa para el público, sino en manuscritos escolares, y, mejor aún, en exposiciones íntimas de algún cenáculo de profesores españoles contemporáneos de Toledo, trabajados por la inquietud filosófica. Mientras no se aporten nuevos datos, ésto parece lo más verosímil. La exposición de Toledo en 1573 puede muy bien ser la primera que se hacía pública de esta teoría. Esta hipótesis parece ser, hoy por hoy, la más coherente y que mejor lo explica todo. La misma alusión de Suárez a esta teoría (*Disput. Metaph.*, 51, s. 2, n. 4), que se introduce con un plural "Sunt tamen qui...", no menciona después más que la exposición de Toledo, como si todos los demás fuesen anónimos.

El P. E. Elorduy va más adelante, y nos sugiere que el "Neotericus" no es otro que el entonces joven profesor Francisco Suárez. Habrá que aducir pruebas positivas. Ciertamente Suárez no conservó luego apenas nada—desde luego nada característico—de la teoría divulgada por Toledo. Sólo la novedad de la pura nomenclatura del "locus" interno y externo. Claro que ésto pudo suceder muy bien aunque él fuese el autor original de toda la teoría, y por eso no es una razón decisiva en contra de esa atribución hipotética. Un dato positivo es que—como ya lo dejamos anotado—Suárez es el primero y casi el único que parece haber caído en la cuenta directamente de la exposición de Toledo y de que haya además otros ("Sunt tamen qui...") con la misma opinión, a pesar de que Toledo no menciona a nadie más.

PSICOLOGIA DE LA ENTRADA EN LA VIDA

I. Tres planteamientos del problema de la vida.

El problema de la vida se nos plantea según diversos grados de intensidad y dramatismo.

Procediendo *a minori ad maius*, el planteamiento más trivial son las mismas dificultades materiales y sociales que casi todos los hombres encuentran para la sustentación y perfeccionamiento de su existencia.

En épocas como la nuestra, especialmente calamitosas por su penuria y desolaciones bélicas, la urgencia y dramatismo que, aun bajo este aspecto, adquiere el problema de la vida son aterradores.

El mayor peligro con que amenazan estos tiempos a la vida humana es el de ser absorbida por las preocupaciones materiales y no disponer de tiempo ni energía para entender en los asuntos de verdadera trascendencia.

Otro planteamiento del problema de la vida le ocasionan los sufrimientos morales que, en progresión ascendente, martirizaron el corazón humano desde que empieza a latir con un poco de consciente responsabilidad.

Este aspecto del problema de la vida es el que ha dado origen a las más bellas creaciones poéticas de todos los pueblos. Se sienten con más agudeza las épocas románticas de la historia.

El tercer planteamiento del problema de la vida surge en las zonas profundas de la metafísica o de la preocupación religiosa. Propiamente hablando, es el problema fundamental del que los dos primeros no son más que manifestaciones. Por él se sienten inquietados aun los que tienen resueltas las dos primeras interrogaciones, o sea las referentes a la bienandanza psicológica. Su cuestión primordial versa sobre el sentido último de la vida y el último destino del hombre en cuanto hombre.

De una o de otra manera todos los hombres padecen la acometida

de estos tres planteamientos que inquisitiva y sin consideraciones les hace la vida, su propia vida.

Es un gran misterio éste de la vida del hombre; pero para resolver las cuestiones prácticas que plantea, es preciso dibujar antes a trazos rápidos un esquema de la misma vida, señalando el perfil de su proceso evolutivo.

II. Esquema de la vida humana en tres tiempos.

Modernamente se ha puesto de relieve la condición de flujo incesante que es en su más profunda intimidad la existencia. La acentuación de esta característica existencial sería digna de encomio siempre que se hubiera mantenido dentro de sus justos límites. Pero los ha sobrepasado exageradamente. Una cosa es insistir en la fugacidad y sucesión continua que presenta en su desarrollo la existencia y otra absolutizar el movimiento y reducir a una mera fluencia dinámica los íntimos constitutivos de toda realidad.

Pero, es verdad: el aspecto de fugacidad temporal y cambio incesante resalta con tanto relieve en la conciencia del existir humano, que no puede menos de dársele notable importancia. En él se fundan todas las divisiones y subdivisiones de etapas y estudios que desde diversos puntos de vista distinguen la trayectoria única de la vida.

Las divisiones que pueden hacerse son infinitas, ya que, siempre dentro de una realidad central permanente, a la que se refieren todos los cambios y posibilidades accidentales, cada instante del existir humano es distinto en muchos matices del anterior.

Ello es una señal notoria de la profunda finitud y contingencia que afectan intrínsecamente a nuestro ser. No voy a hacer ahora ninguna minuciosa atomización de la vida del hombre. Para mi intento es ya suficiente puntualizar algunas notas características de las tres grandes etapas clásicas, a través de las cuales se desarrolla la trayectoria orgánica de todo ser vivo. Estudiaré, por lo tanto, la vida según las tres épocas de movimiento ascendente, de transición y crisis y de estabilización definitiva.

Primera época de la vida.—Con el nacimiento de cada nuevo hombre se repite en cierto modo la obra de la creación divina. La proposición no es únicamente verdadera en un sentido de acomodación mística. En este sentido hablan, por ejemplo, los que toman al hombre como un maravilloso microcosmos en el que se hallan compendiadas todas las bellezas y perfecciones del Universo, o como un ser de excepción, en el cual, a

pesar de sus reducidas dimensiones volumétricas, se juegan intereses de mayor alcance que la conquista o la destrucción del mundo y se han de solucionar problemas más ricos en consecuencias que todos los percances cósmicos de la Creación.

Todo lo anterior es verdad, pero la aserción de que en cada aparición de una nueva existencia humana intervenga la operación eminentemente divina de la creación es parcialmente válida aun en sentido propio.

Cuando decimos que un nuevo hombre ha sido engendrado, lo de menos es que dos células se han unido y recibido la necesaria configuración morfológica para convertirse por paulatino desarrollo en un organismo de la especie humana. Este proceso se verifica también punto por punto en la generación de los brutos.

Pero el alcance verdaderamente profundo de la generación de un nuevo hombre es que, después de la operación biológica de la preparación de la materia viva, ha tenido lugar otra operación espiritualísima e inefable, que solamente las manos omnipotentes de Dios pueden realizar.

Los hombres han colaborado a la formación del nuevo hombre poniendo a la materia en condiciones de organizarse y ser informada por el alma. Pero sólo Dios es el que, sin previa materia transformable ni ministerio alguno de colaboradores, ha creado de la nada el alma, es decir, la parte más noble del compuesto humano, la especificativa, la vivificante y espiritualizante, la sublimadora de las operaciones y del destino final de ese bloque de materia organizada, pero corruptible. Hay algo más que poesía cuando de un hombre recién nacido se dice que acaba de salir de las manos de Dios.

Sin embargo, tampoco aludimos a ese sentido cuando hablamos de la renovación de la creación en el nacimiento de un hombre.

Más bien queremos referirnos a la semejanza que tiene la primera etapa de la vida del hombre con aquel primer período paradisíaco de la vida de nuestros primeros padres, inmediatamente después de haber salido de las manos de Dios y antes del pecado original.

Ya sabemos que en todo caso se trata de un parecido muy lejano.

Aquella inmunidad perfecta de la concupiscencia de que gozaron Adán y Eva en su condición anteprevaricadora no tiene mucho que ver con los desequilibrios y averías que afectan a la naturaleza humana, aun después de haber recuperado la gracia por los méritos de Jesucristo.

Pero alguna remotísima analogía no se puede negar que existe.

Las consecuencias del pecado original no se revelan en sus más desastrosas posibilidades hasta que las prevaricaciones personales no

han apartado al hombre de su Creador. Entonces, sí: las dos plagas más terribles que pueden sobrevenir sobre un alma regenerada—la obcecación y la obstinación—irrumpen como bestias apocalípticas en el pecador y obran en él caóticos estragos morales.

En algunos países de misión—es testimonio fidedigno de los misioneros—, ante una escena edificante y conmovedora reaccionan casi por igual los niños cristianos y los niños paganos. Parecidas actitudes de estático embelesamiento y parecidos impulsos de atracción a imitar los ejemplos heroicos. En los pasajes de más profunda ternura, lágrimas en los ojos cristianos y lágrimas en los ojos paganos. En cambio, algunos años más tarde, siendo ya cada cual responsable de sus actos, la emotividad idealista se aridece en las almas y hasta en los rostros de los paganos, mientras que los buenos católicos siguen ofreciendo a sus camaradas el espectáculo incomprensible de sentir las acometidas de las bajas pasiones y no dejarse dominar por ellas, de estar en pleno contacto con la realidad de la vida y mantenerse, no obstante, idealistas y puros.

Las modalidades anímicas que evocan la situación paradisíaca de nuestros primeros padres en la primera fase de la existencia humana dan el resultado de una psicología típica. Su tónica predominante es una incoercible propensión al idealismo y al optimismo.

No importa que tan exuberante manera de ser y enfrentarse con el mundo esté formada en gran parte por un radical desconocimiento de la vida y una total falta de madurez en el aspecto más específicamente humano.

Si miramos las cosas en su adecuada perspectiva, no podemos dejar de estimar como providenciales las ignorancias y limitaciones infantiles que proporcionan al hombre tan magníficas reservas de idealismo y de capacidad impulsiva. Sobre la disposición providencial de las deficiencias cognoscitivas en la primera etapa de la vida humana no hay lugar a ninguna duda.

Es, pues, el hombre en su fase auroral un insobornable idealista. Ello quiere decir que las aspiraciones más profundas de su vida afectiva y anhelante se dirigen a unos objetivos mucho más encumbrados que los que suelen constituir el afán de la masa gregaria y aclimatada ya a las exigencias de la mediocridad espiritual.

No interesa al empedernido optimista de los primeros años juveniles la realidad de exactas dimensiones intramundanas, desmochada de idealismo flamígero, desaureolada de nimbos heroicos y ultraterrenos.

Por eso con más facilidad le arrastran las empresas dificultosas y arriesgadas—misiones entre infieles, luchar en vanguardia, aventuras

románticas—que las situaciones cómodas y los pingües aburguesamientos. Por eso también con más gusto lee biografías donde se le brindan heroicas hazañas y dolorosas abnegaciones—lo mismo en lo humano que en lo divino—que esas otras historias psicoanalíticas, tan del gusto moderno, donde con morosa y morbosa complacencia se relatan y someten a una interpretación arbitraria las más inconfesables debilidades humanas de los hombres célebres.

El adolescente no comprende ese placer que experimentan los adultos cuando en el héroe inaccesible descubren al hombre miserable, sujeto lo mismo que ellos a las pequeñeces y concupiscencias de la vida. Porque el adolescente no busca que el héroe se le abaje, para ponerse en contacto con él, sino que el héroe le arrastre con su magnetismo ejemplar y le sitúe en sus mismas cimas.

Por eso el descubrimiento de lo que oye llamar simpáticas debilidades humanas del héroe, lejos de emocionarle le desedifica.

Otro matiz descubren a un atento examen las íntimas aspiraciones de la noble y ambiciosa psicología juvenil. Normalmente en casi todos los adolescentes late una vehemente tendencia al protagonismo. No solamente anhelan ser héroes, sino ser los primeros héroes.

Es cierto que la realidad de la vida, sobre todo desde que empiezan a vivir en comunidad estudiantil, les da muy duras lecciones de su múltiple inferioridad respecto de otros camaradas; pero su dúctil y tenso psicología idealista no sufre por ello ningún detrimento. Saben siempre reaccionar y hallarle una salida optimista a los cerrados y deprimentes horizontes de pesimismo.

Generalmente existe en todos los hombres una aptitud peculiar que, fomentada con método y perseverancia, fácilmente se convierte, dentro del círculo en que se manifiesta, en una especialidad indisputable, reconocida por todos los émulos.

El niño advierte con maravillosa perspicacia en qué cosas prospera y en cuáles, a pesar de los esfuerzos, casi siempre se estanca.

Bástele esta distinción para no quedar abrumado por los datos negativos.

Estar persuadido de que hay un campo donde no le disputan la primacía, haber tenido en él algunos pequeños sucesos, es suficiente a una psicología primaveral para vivir en un ambiente luminoso y mantenerse en la saludable creencia de que mañana habrá también para ella actuaciones de primer plano.

El optimismo juvenil, en el sentido de aspiración a lo óptimo, se de-

nuncia en todos los aspectos de la vida, pero sobre todo en el aspecto ético-religioso.

En los ambientes imbuídos de profundo catolicismo no es raro el caso del niño que, sin relevantes cualidades para descollar en otros sectores, se consuela efectivamente con la posibilidad, siempre a su alcance, de sobresalir en la virtud.

Esta solución, que muchas personas mayores desespiritualizadas y desidealizadas ya por el pecado y la prosa de la vida consideran como un arreglo de última instancia, la mira el joven, en su auroral psicología, como una opción nobilísima y nada humillante, antes al contrario, preferible a todas las otras.

Y es que, si no ocurren diabólicas interferencias y violentas inversiones del normal desarrollo psicológico, es en el aspecto moral donde surge más vertical y espontánea la tendencia del adolescente a sobrepasar la mediocridad.

No decimos que en la primera edad juvenil todos aspiren a ser santos—aunque principalmente en los superdotados sean frecuentemente las crisis de misticismo e inquietud espiritual—, pero sí afirmamos que en toda psicología juvenil, no violada por un conocimiento prematuro de la maldad, brota exuberante el anhelo de la incontaminación moral y de la pureza.

Precisamente la fuerza irresistible con que el joven se siente impulsado a la altura es la que origina en su espíritu esa confianza indestructible de que su porvenir, en todos los aspectos, pero sobre todo en el aspecto moral, será plenamente logrado.

Por las muchas veces que lo ha oído y porque no faltan, aun en la vida de los pequeñuelos, ocasiones de observarlo directamente, el niño no desconoce que los hombres algunas veces fracasan en sus ideales ético-religiosos.

Estas comprobaciones personales del pesimismo de la vida llenan su alma de compasión y repugnancia, pero no infunden en ella un terror efectivo de venir a parar donde esos hermanos suyos en deleznabilidad y pobreza espiritual han naufragado.

La última explicación de todo está en que el adolescente no siente esa deleznabilidad común de la naturaleza humana. El no habérsele desarrollado plenamente las pasiones hace que ni siquiera sospeche que esas fuerzas desordenadas harán a sus actuales impulsos de pureza y el que de hecho están haciendo en los seres desgraciados definitivamente vencidos en el combate de la vida.

Por eso el joven de la primera época se muestra tan optimista y

confiado respecto de su porvenir; y por eso también, cuando compara sus avasalladoras aspiraciones idealistas con la prosaica realidad de las generaciones adultas siente en el fondo de su alma una inocente sensación de superioridad.

No es que desprecie en general a la masa de adultos ni que tenga formada de ellos ninguna idea pesimista. Aunque advierta que los hombres mayores por lo general no vibran idealísticamente, como él cree que es necesario vibrar para que la vida valga la pena de vivirla, no tiene, sin embargo, sobre las aspectos reprensibles de la edad madura ninguna opinión desfavorable. En primer lugar, porque el niño posee un conocimiento de los hombres muy poco denso y concreto. Principalmente de las cosas un poco más profundas no se tiene en la primera época sino las ideas generalísimas e idealizantes que los educadores dan al educando en fórmulas y palabras abstractas.

En esta bella fraseología no suelen ver las personas mayores sino instrumentos para eludir y velar de una manera elegante situaciones comprometidas. Pero el niño, completamente dominado por los instintos naturales, siente una inclinación tan fuerte a prestar veracidad y obvio sentido a las palabras de los otros que cree a cierraojos en la realidad optimista del noble formulario con que los hombres ocultan los aspectos degradantes de su vida íntima y social. Se necesita el golpe decepcionante de la experiencia para dejar de ser crédulos.

Esto no obstante, el joven de la primera época, a quien inquietan exigencias y puritanas austeridades idealistas que no ve en el nivel medio de los adultos ya formados, no puede menos de mirar su destino y su vida con un poco de inocente superstición.

En toda psicología juvenil, sea individual o generacional, se formula muchas veces él virgiliano *novus nunc saeclorum nascitur ordo.*

Este idealismo ingenuo es tan esencial al normal desarrollo psicológico y hasta fisiológico del niño que cualquier perturbación extemporánea introducida en ese ambiente ocasiona siempre bajo ambos aspectos gravísimos detrimentos.

Si el niño, por una hipótesis felizmente imposible, llegara a persuadirse de que el ideal comprendido con la elevación y pureza con que él lo comprende no se realiza en la tierra y de que él mismo, a pesar de sus actuales protestas, quedará en definitiva muy lejos de la meta acariciada, empalidecería de pena y no encontraría manera de aliviarla.

Porque llegar a realizar el arquetipo de perfección que hoy contempla extático en sus ensoñaciones es algo que se confunde con su razón de vivir. Quitarle, pues, a un niño antes de tiempo la confianza en su

mundo idealista es detener el natural desarrollo de esa psicología con un tope tal vez insuperable.

Segunda época de la vida.—El período anterior puede acortarse o prolongarse notablemente. La pérdida de la conservación de la inocencia juega en este punto un papel decisivo. Hay hombres que bajo este aspecto apenas han sido niños. Un observador agudo lo echa de ver en seguida aun en los hombres maduros. El no haber creído ni amado nunca las bellas utopías infantiles es un grave defecto psicológico que no remedian después las situaciones más halagüeñas.

Lo alarmante para los pedagogos verdaderamente humanistas de nuestro tiempo es que frente a los pocos casos que en otras épocas se daban de estas niñeces agostadas antes de sazón, existen hoy pruebas y extensos ambientes en los que apenas se deja ya, ni puede darse, la primavera psicológica del idealismo y del optimismo. Se anticipan de tal manera los niños a "conocer" la vida, que no viven ya ese período insustituible de la primera juventud a un tiempo reflexiva e inocente. En ella se acumularon siempre las mayores reservas de generosidad idealista y natural predisposición al heroísmo.

Pero así como la pérdida de la inocencia influye en la reducción y a veces en la casi total supresión de la niñez psicológica, también su conservación es muchas veces causa de que las actitudes idealistas se prolonguen. En los países donde florece una intensa fe cristiana y una austera moralidad de costumbres, el fenómeno es generalísimo, y las ventajas de orden moral, e incluso intelectual y profesional, que reporta una psicología juvenil abierta al heroísmo y a la pureza son incomparables.

Sin embargo, el ambiente paradisíaco de los primeros años tiene que desaparecer algún día. Una continuación indefinida de la manera de ser infantil sería una anormalidad monstruosa y una desgracia. El hombre, que bajo este aspecto nunca dejará de ser un niño, tampoco llegaría jamás a tener un verdadero conocimiento de sí mismo y de la vida.

Por eso nosotros nunca hemos valorado el utópico idealismo e irrefrenable optimismo de la primera fase de la existencia sino en cuanto son una maravillosa situación preparatoria para alcanzar después, en las fases subsiguientes, un perfecto equilibrio moral y psicológico.

El paso de la manera de conocer imperfecta del niño a la manera de conocer perfecta y adecuada del hombre adulto no se da sin solución de continuidad. Si no es por excepción, que algunas veces a favor de un círculo de circunstancias abiertamente providenciales tiene lugar, la evolución de la psicología humana no pasa inmediatamente del pri-

mer estudio de nuestro esquema al tercero. Antes ha de atravesar el peligroso trayecto intermedio que separa el idealismo de la niñez del auténtico realismo de la edad madura.

Esa época, manifiesta intención del autor de la naturaleza, es época de transición y coincide con la juventud plena y lograda, si bien sus límites son un poco fluctuantes, y a veces se dan casos en que se extiende a la mayor parte de la vida.

Es también época de crisis y de lucha. Este carácter de certamen agónico, sin embargo, no la ha de convertir en un objeto de preocupación para los jóvenes ni para sus tutores. Siendo evidentemente la vida, en todos sus aspectos, una milicia, sobre todo para los que más adornados de méritos y valores humanos descienden a la arena, el adiestramiento conseguido en las escaramuzas juveniles resulta para después un tesoro de inestimable ponderación. Casi todos los hábitos buenos y malos que han de formar la fisonomía moral de un hombre adulto cristalizan ahora en la ebullición y tanteo incesante de la juventud.

Pero lo que más se define en los años juveniles es el ademán constante y característico con que en la madurez arrastramos las pruebas y sucesos desagradables. Sea de victoria, sea de derrota, sea de temor e inseguridad nuestra manera de reaccionar ante los golpes y desafíos de la vida, siempre será verdad que nuestra conducta juvenil ha dejado allí su huella. Por eso nada debe inquietarnos el tono de psicología polémica que empieza a distinguir en la segundo época a la pacífica y optimista psicología infantil.

Hay, sin embargo, razones para preocuparse y velar por la suerte de los que militan en esta fase de la existencia.

Lo de menos es que el éxito o el fracaso de nuestra profesión civil estén estrechamente vinculados a la manera de conducirnos en el trance de la crisis. Más importancia tiene el que la configuración definitiva de nuestra vida moral en el sentido de la virtud o en el de la perversión mantenga relación constante con las decisiones tomadas ahora, en los momentos solemnes de la juventud. Pero sobre todo lo que en un plano infinitamente superior debemos valorar es la dependencia realísima entre la responsabilidad, que libremente asumimos hoy, en la etapa de prueba y el resultado final de nuestro destino en la otra vida. La salvación o la condenación del alma juega aquí una carta importante.

Porque, a diferencia de lo que pasaba en la época anterior, la orientación de nuestros actos, en uno o en otro sentido, depende más ahora de la voluntad humana. En la niñez y primera juventud es Dios el que casi nos lleva de su mano, y precisamente en esa dirección des-

crita del idealismo ingenuo. El es el que, habiendo dispuesto, como autor de la Naturaleza, que en esos años no se manifieste el desorden de la concupiscencia, es en último término causa providente de la quietud y sosiego que reina en el alma de los adolescentes haciéndoles así poco menos que obligada la vía del optimismo y del generoso idealismo. El es también el que, habiendo infundido en el alma humana esos nobles instintos del pudor y del recato ante los ojos escandalizables de los pequeñuelos, hace que, si no es por obra de espíritus degenerados, puedan los adolescentes conservar su candidez y su higiénico desconocimiento de la maldad en concreto.

Pero en la época de la transición, cuando ya el hombre es capaz de resoluciones responsables, Dios se retira, en cierto modo, de la escena con una providencia llena de delicadeza y de pedagogía. Ante la libertad humana consciente y expedita para sus actos, Dios procede con ese respeto y ese silencio que no se pueden calificar sino diciendo que son un misterio. Lo malo es que en cuanto Dios deja de intervenir por medio de fuertes y casi indeclinables instintos, y la voluntad humana empieza a ser dueña responsable de sus actos, empiezan también para el hombre las situaciones dramáticas.

La voluntad humana que sale responsable de las decisiones del adolescente, llegado a esta etapa de la existencia, es en primer lugar la de los encargados de su educación.

Aunque el joven de esta segunda época posea ya la inteligencia penetrante para hacerse cargo de las cosas, le falta, sin embargo, al menos en la proporción precisa, el auxilio de la experiencia, que en muchas cosas es la única piedra de toque para atinar con la interpretación de una situación concreta. Ese complemento de su personalidad tiene que recibirlo de prestado, de los que están obligados o consagrados a su formación.

Lo que sucede es que, así como en la etapa precedente la preocupación de los educadores por su educando es casi instintiva, aquí depende ya más de la condición personal que en ellos mismos exista respecto de la importancia que todavía en la juventud tiene un prudente y atinado asesoramiento.

Por eso el cumplimiento de las obligaciones educacionales, casi universal en la educación de los niños, empieza a resultar problemático en la educación de los jóvenes. Porque no es solamente la voluntad de los educadores la que aquí entra en juego. Interviene también—y en última instancia de ella dependen las decisiones—la voluntad del interesado que se trata de educar y orientar en el recto camino de la vida. Este as-

pecto es fundamental para discriminar el ámbito y las características de la psicología verdaderamente juvenil. Ahora hay que trabajar ya con voluntades plenamente libres y conscientes de sus actos, a las que, acomodándonos a los sabios procedimientos de la divina providencia, hemos de mirar con respeto y doblegar sin modos violentos.

Amenazan muchos peligros a las decisiones trascendentales del joven; necesita ser ayudado para sortearlos y, por otra parte, su voluntad es terriblemente celosa de la integridad de su independencia. Se requiere mucha delicadeza de tacto para influir sin que el joven, que es propiamente el protagonista, sienta demasiado que es influído y para mantener siempre abierta la colaboración, sin la cual no hay éxitos en estos empeños. Todos estos elementos introducen en la cuestión una gran sensación de inseguridad y angustia. De ahí el dramatismo.

El problema que provoca estas enfadosas situaciones es sencillamente un problema de armonización de términos extremos. Se pretende en concreto que el contacto inmediato con la realidad mitigue en el joven su predisposición idealista sin que venga a dar en el exceso abominable de un pesimismo desesperanzador.

La cima del éxito la tocaría quien, abandonando todo lo que en la etapa precedente era utopía e ignorancia, sustituyéndolo por un conocimiento de las cosas lleno de profundidad y justeza, conservara de aquel clima primitivo el entusiasmo para sobreponerse a las arduas dificultades de la vida, la elasticidad psicológica para recobrar la tensión en seguida después de recibido el golpe y una actitud interior abierta a la esperanza, a la disponibilidad, a la comprensiva benevolencia para con los otros. *Hoc opus, hic labor*. Describamos ahora el proceso de esta época de transición, que es para nosotros lo más interesante.

Un optimismo habitual y profundamente arraigado hemos dicho que es la atmósfera espiritual del hombre en la primera fase de la vida. Por más que lleguen a sus oídos innumerables expresiones pesimistas sobre la desilusión de la existencia, él no pierde su ingénita confianza en la vida, y nadie ni nada es capaz de persuadirle de que el vivir no sea el más precioso de los dones que Dios ha concedido al hombre.

En esta situación psicológica le encuentra la edad de los desengaños, pues bien pudiera llamarse así la división segunda de la vida en nuestro esquema.

Efectivamente, el cambio de actitud que en esta época experimenta el joven en su manera de interpretar la vida y comportarse con los hombres, se verifica por medio de un profundo desengaño, y así tenía que ser, pues la actitud idealista de la primera etapa, además de los aspectos absoluta-

mente válidos que posee, presenta otros, que fuera de su valor pedagógico y propedéutico para crear en el alma saludables predisposiciones, se reducen, desde el punto de vista crítico, a un providencial engaño, o a un imperfecto modo, también providencial, de conocer la realidad.

En esta etapa de los desengaños el hombre recorre tres estadios.

Al primer estadio llega cuando su capacidad y las circunstancias le proporcionan un conocimiento más exacto de los hombres en general.

Ya se había iniciado este proceso en la etapa anterior del idealismo primigenio, cuando, en su optimismo auroral, compensándose con la masa inerte y amorfa de los hombres ya "hechos", se sobrestimaba supersticiosamente. Pero esta sobrestima infantil no era arma de doble filo. El niño se supervalora sin rebajar a los otros. Y la prueba es que, a pesar de la poco vibración idealista que observa en el nivel medio de los adultos, los considera, sin embargo, suficientemente buenos para no desentonar en su mundo idealista.

Pero en este primer estadio de la segunda época modifica su opinión

La madurez de sus facultades estimativas, y sobre todo una mayor oportunidad para verificar observaciones con cercanía y detalles le hacen ver que el hombre no es aquella imagen halagüeña que le habían sugerido sus predisposiciones optimistas y su limitada capacidad para ver la realidad sólo fragmentariamente.

El bifrontismo del hombre empieza a parecerle evidente. Una cara presenta cuando se manifiesta con espontaneidad y libre de compromisos naturalmente instintivos o socialmente adquiridos, y otra muy distinta cuando la presencia escandalizable pone en sus labios una fraseología moralizante y en su conducta las buenas maneras de una persona seria y ejemplar.

El niño no conocía más que este aspecto de los hombres, pero el joven va conociendo también el segundo, no sin cierta impresión de disgusto y escándalo. A la psicología del joven, impregnada de idealismo, no puede menos de chocar que tras la fachada de honorabilidad haya en los hombres tanta ligereza, que sus ideales sean tan a ras del suelo, que el dinero, el respeto humano y el placer sean casi sus únicos móviles determinantes, que las pequeñas pasiones—vanidad, envidia, insinceridad—crezcan aún lozanas en su alma, que su egoísmo sea irónico ante la presentación de heroicas empresas y tan hipócrita respecto de sus propios sentimientos.

Sencillamente experimenta la turbadora y desagradable impresión del que sufre un notable cambio de temperatura o de clima atmosférico. El pensaba en optimista y aquí se es a lo sumo positivista; se alimentaba de

aspiraciones heroicas y aquí no existen aspiraciones sino a lo que se puede ver con los ojos y disfrutar a no muy largo plazo con los sentidos.

Es el primer escándalo que le presenta la vida, pero no es un escándalo grave ni muy peligroso. Generalmente sólo inspira precaución y señoril aislamiento.

Más peligroso es el escándalo que ocasiona el segundo desengaño de esta época.

Los hombres considerados así, de una manera general, son al fin y al cabo un mundo psicológico todavía muy distanciado del joven, aun en esta segunda etapa que tantas visiones inmediatas le ofrece la realidad auténtica.

Pero desde sus más tiernos años el niño lleva asociado un grupo de personas en último término escogidas, que son las que forman su verdadero mundo y participan, según él cree, de las características optimistas e idealistas de su mismo espíritu. Dichas personas son todas aquellas que por impulso de la naturaleza o legítima designación están consagradas a la educación del pequeño héroe, o también aquellas que él mismo, con secreta predilección, ha escogido como guías y modelos de su existencia. Los padres, maestros, educadores, varones respetables por su edad, honorabilidad y situación pública, sacerdotes, grandes escritores, generales y políticos, del presente y del pasado están incluídos aquí.

Varias veces hemos señalado como característica consubstancial de la psicología adolescente la actitud idealista.

Pues bien: los causantes y sostenedores de esa noble y suprarreal manera de mirar y de sentir la vida son, además de la íntima predisposición del niño, las respetables personas que componen "su" mundo.

El hombre en la primera fase de la vida tiene sus ideales categorías específicas, según las cuales piensa, juzga y valora; sus arquetipos idolátricos de cuya imagen y ejemplar eficacia depende la conformación de su personalidad. Pues bien: todo ese mundo de olímpicos conceptos e irreales arquetipos no los pone el niño en ninguna cumbre mitológica, sino en el círculo mismo de guías y modelos, encarnando e incorporando cada ideal suyo en una de esas realísimas personas de carne y hueso. Sin exageración ninguna puede decirse que ese grupo de personas en cuanto transfiguradas por la fantasía idealizante del niño son los puntales que sostienen el artificio provisional de sus ensueños y esperanzas infantiles.

Por lo tanto, si ante los ojos atónitos del niño desapareciera un día de esas personas la aureola de que él mismo las ha nimbado, todo un mundo idealista se desplomaría de arriba abajo, y sus pulmones, hechos solamente a respirar auras olímpicas, se ahogarían en nuestra atmósfera.

Afortunadamente una "desidealización" semejante no ocurre cuando tanto menoscabo recibiría la víctima, pero es fácil, y casi seguro, que en los años críticos de la transición experimente el joven una sacudida de extrañeza respecto de los ídolos vivientes que hasta entonces incondicionalmente admiraba.

Evidentemente no es fácil que al transformarse la ingenua psicología del niño en la psicología crítica y clarividente del hombre maduro le sobrevenga en este punto al joven una decepción completa. Pero le basta con algún que otro fuerte desengaño esporádico para que corra peligro de resentirse y echarlo todo a rodar.

La psicología juvenil es categórica y rotundamente ambiciosa en sus proyectos y exigencias. Para destemplar su optimismo idealista en el caso que consideramos serían suficientes dos o tres decepciones profundas respecto de personas sagradas para él—sus progenitores o maestros venerables—, o respecto de profesiones donde no suponía más que espiritualidad altísima y descubre indignidad flagrante—sacerdotes y cristianos especialmente dedicados al servicio de la Iglesia.

Hay en los jóvenes una facilidad peligrosa para generalizar, aunque los datos no sean ni mucho menos generales. La tentación idealista del "todo o nada" es la explicación última de estas extrañas maneras de proceder.

En este estadio la preocupación de los interesados en que el joven se logre debe ser más vigilante que en el anterior. La diferencia proviene de la peculiar situación, muy distinta de la precedente, en que queda el valiente luchador de la vida después de recibido el nuevo desengaño.

En el estado anterior no le importó en definitiva que los hombres en general le hubieran decepcionado. Al fin y al cabo no apoyaba en ellos sus esperanzas ni la justificación de su idealista concepción de la vida. Aunque hubiera fundado en ellos su optimismo, siempre quedaban detrás, cuando aquéllos le hubieran desilusionado, las personas ideales e idealizadas que formaban su mundo y la plena justificación de sus altas aspiraciones.

Pero ahora, también estas personas, en parte al menos, le han decepcionado. Y esto ha sido para él como si los fundamentos del edificio de su vida espiritual se hubieran bamboleado.

Cuando un joven sufre con notable agudeza esta prueba, viene a parar en un estado de soledad angustiosa. El joven funda todavía, en gran parte, sus convicciones más profundas en garantías de autoridad extrínseca. Por eso es tan fácilmente moldeable. Pues bien: el joven, que ahora estudiamos, se encuentra bajo este respecto completamente sin apo-

yo. No solamente le han engañado los hombres en general, sino también los hombres excepcionales que le predicaban la vida y en los que él veía encarnadas sus purísimas aspiraciones de generosidad y despego terrestre. Su reacción es de ahogo espiritual.

Hay espíritus diabólicos que por primera vez se atreven a sugerirle una transacción. Recorte un poco las alas a sus exagerados anhelos de pureza en un mundo esencialmente contaminado. Adáptese a los pensamientos y aspiraciones de los más sagaces. Disfrute de los que los demás disfrutan y no piense en utopías.

A esta manera de ver las cosas, como después diremos, vendrán a parar los más. Pero esta resolución será tomada posteriormente. Ahora el joven se siente tan ligado a su purificador idealismo que se rebela contra toda capitulación con la mediocridad.

El peligro más alarmante es el de que, al verse totalmente decepcionado y abandonado en su manera de ver las cosas, adopte una actitud luciferina de odio y abominación contra todo lo que hasta ahora había amado.

Pero este peligro es más inminente en el estadio tercero, cuando el hombre sufre el terrible desengaño y el consiguiente escándalo de sí mismo.

Procedamos brevemente a su descripción.

El desnivel entre el conocimiento de sí mismo alcanzado por el hombre en esta segunda época de la vida y el que tenía en su primera fase es enormemente desproporcionado.

El hecho de haberse desarrollado ya en su cuerpo y en su alma todas las tendencias pasionales modifica tan profunda e insospechadamente su morada íntima, que necesariamente ha de sentir el joven un poco de vertiginoso aturdimiento.

Es verdad que en su etapa infantil, sobre todo en los medios católicos, continuamente se le está amonestando al niño sobre los peligros de los que van siendo mayores y sintiendo más las acometidas de la concupiscencia. Tanto es así, que si a un candoroso adolescente le proponemos como tema de un ejercicio escolar una descripción de la juventud, seguramente no se olvida de caracterizarla con el rasgo de la edad alarmante y preocupadora en que despiertan las malas pasiones. Pero el contenido de lo que el niño percibe cuando oye hablar o de lo que expresa cuando él mismo habla es bien poco denso.

Esto lo ve él con toda evidencia; llegando a la altura de la segunda etapa de la vida, experimenta las nuevas e inquietantes manifestaciones de su erumpente personalidad. Entonces echa de ver que hasta ahora

casi nada había comprendido. Y por eso ahora, y no tanto antes, es cuando necesita orientación y asesoramiento.

Muy peligroso es que el nuevo atleta de la vida se entregue vencido a las solicitaciones de la concupiscencia desencadenada. El camino del mal, una vez que se empieza a andar por él, es interminable. El pecador nunca se estabiliza. Revistando cada año la conciencia pecadora, se descubrirían siempre nuevos avances, nuevos matices, nuevos endurecimientos, nuevas pasiones. Los grados del antimístico alejamiento pecaminoso de Dios son innumerables.

Sin embargo, más peligrosa que las sugestiones provenientes de la concupiscencia es la tentación de escandalizarse de sí mismo.

El escándalo de sí mismo es muy posible en determinadas circunstancias.

Supuesta una serie sucesiva de abatimientos y derrotas morales ocasionados por el nuevo ímpetu avasallador de la concupiscencia, el escándalo de sí mismo suele ir preludiado de vehementes tentaciones de desesperación.

En las primeras caídas, gracias a la tensión idealista de la primera época, logra aún el bisoño militante de la vida recobrar el equilibrio mediante un estimulante remordimiento y un redoblado propósito de sacar adelante, contra viento y marea, sus ideales de perfección. Pero la repetición de las derrotas le llega a abrumar. Poco a poco se le va infiltrando en el alma una sutil e insistente sugerencia de que su capacidad para el ideal es del todo insuficiente. Desespera ya de llegar a la nota de sus proyectos infantiles y desespera de sí mismo. Entonces viene el escándalo.

De ley general el escándalo de sí mismos lo padecen individuos excepcionalmente dotados de cualidades naturales y en aspiraciones espirituales. Las figuras históricas moralmente más encenagadas y diabólicamente más perversas, por ejemplo, Lutero y Loisy o Renán, seminarista de San Sulpicio, han solido venir a su postración espiritual desde las alturas de una vida especialmente consagrada a Dios. Por eso, bajo este aspecto, son dignos de especial atención los niños que revelan un ardiente afán de perfección, aun ascética, y un prematuro desengaño de las impurezas de la vida.

Como estos pequeños seres, en realidad privilegiados, no consigan trasplantar su mundo al mundo vulgar, se convertirán irremediablemente en enemigos de sí mismos y corruptores de sus hermanos. Dotados de una invasora y activísima personalidad, no son fácilmente asimilables por el medio ambiente, sino que tienden ellos a asimilar a los demás

inyectándoles sus ideales y sus ardientes condiciones. Cuando no logran toda su capacidad asimilativa y armonizadora, la emplean en disgregar y destruir. Son los más vulnerables a la tentación del "todo o nada".

El proceso ya insinuado suele ser el siguiente:

El hombre que en la primera fase de la vida siente con acuciadora urgencia el anhelo de la perfección sueña durante todo ese período primaveral con una imagen de sí mismo envuelta en halos y centelleos idealistas. Tan íntimamente se compenetra con él la presencia de esa imagen luminosa que un pensamiento consubstancial de su adolescencia soñadora virtual, o explícitamente formulado, es éste: "Si no llego a ser la traducción viva y palpitante de este retrato que yo mismo, con el movimiento incesante de mis anhelos, he dibujado, mi razón de existir ha desaparecido. A ser una copia mediocre y desdibujada de ese arquetipo no me resigno. O todo o nada. O las estrellas o el cieno. O la imagen perfectísima de Dios o la caricatura grotesca y espantosa del demonio."

Así es en efecto. El joven idealista que, desalentado por sus repetidas derrotas morales, desespera de seguir por la senda de la virtud y se abandona al pecado, asqueado y escandalizado de sí mismo, no se puede decir que sea un pecador más, sino un pecador que se aborrece y abomina de sí mismo. Para él la acción de pecar no es tanto satisfacer una pasión dominante cuanto profanar y ultrajar la imagen de Dios en sí y en los demás. Todas las tendencias que son conformes a la naturaleza y, por lo tanto, reflejos de Dios, son miradas con diabólico enojamiento por los escandalizados de sí mismos. Por eso tienden sin reposo a estimularlas. E inventan los más satánicos refinamientos para que todo su proceder, aun el pecar, sea contra las inclinaciones naturales. Son enemigos de sí mismos y de los otros en cuanto "imágenes de Dios" y "obra de sus manos", en cuanto creados por El. De ahí su horror a toda clase de leyes y normas, su odio a la razón, a la lógica, a la claridad de los conceptos, a la autoridad, a la virtud, al orden, y, por el contrario, su inmunda complacencia en lo pervertido, en lo desequilibrado, en lo extraviado, en lo anormal, en lo morbosamente superpuesto, en lo serpentinamente sinuoso, en lo indefinido y nuncilaginoso, en lo trastrocado y descompuesto.

Haber llegado a esta situación es, aun desde el punto de vista meramente psicológico, la mayor catástrofe para la vida interior de un hombre. No hay negación más suicida que la implicada en estas actitudes extremistas del escandalizado de sí mismo. Pero no olvidemos que este mismo individuo, hoy negador y maldiciente, fué ayer optimista, afirmativo, puro él mismo y sembrador de pureza en los que se le acercaban. No es, pues, extraño que un contraste tan catastrófico haga vivir a

la víctima bajo un peso insuperable y abrumador de fracaso, desesperación y resentimiento. Muchas páginas de escritores modernos, por ejemplo, Proust, Gibe, Montherlant, Sartre, reflejan estas actitudes y estos ambientes.

Tercera época de la vida.—La manera de solucionar los problemas planteados por la segunda época será la que determine el sesgo que ha de seguir el hombre en la tercera y definitiva época de su vida.

Una derrota incondicional ante la triple tentación de escándalo que hemos esbozado no la sufre por fortuna más que una minoría. Hay tiempos en que la proporción de los definitivamente aplastados por la vida sube descaradamente, y acaso el nuestro pertenece a esa categoría de tiempos calamitosos; pero una derrota tan desastrosa como la descrita, en que el hombre no sólo pierde la victoria, sino aun la posibilidad de redimirse, no suele generalmente extenderse a la mayoría.

Desgraciadamente, tampoco llega a la mayoría, sino a una minoría bien reducida, el número de los que salen de la lucha plenamente victoriosos.

Apurando esencialmente las cosas, únicamente los santos alcanzaron este triunfo, y qué pocos sean los santos todos lo sabemos.

El estado, pues, en que generalmente viene a cristalizar la vida del hombre, después de tantos idealismos malogrados y de tanto bregar ante las sugerencias escandalosas del mundo y de uno mismo, es el estado de mediocridad o de medianía espiritual. Esta mediocridad, sin embargo, hay que extenderla de manera distinta, según los casos. Pues una es la mediocridad del que, aspirando a la perfección cristiana, no sale de la tibieza, y otra, por ejemplo, la del hombre honrado que mantuvo siempre deseos de cierta honorabilidad natural, pero a quien las dificultades de llegar a ello dejan en un estado de insensabilidad espiritual, aunque no se haya hecho del todo sordo a las voces de lo alto. La analogía entre los dos casos y otros que pudieran citarse, está en el común descenso de soñados ideales y en la común inercia para no reaccionar ya a ulteriores estimulantes.

El proceso, pues, que sigue el hombre antes de llegar a esta época apenas es preciso detallarlo con más pormenores.

Una vez que reiteradas tentativas de poner en práctica sus nobilísimos ideales persuaden al joven irremediablemente de que sus aspiraciones son en concreto imposibles, la misma situación de frustración y desaliento en que viene a quedar estancado, es la primera en inspirarle que desista de sus empeños y mitigue sus ambiciones.

El joven cansado de luchar y de ser vencido—resuelto por otra parte

a no tomar actitudes extremosas de abominación y desprecio antihumano y antidivino—oye por fin la advertencia, y paulatinamente, casi sin sentirlo, cambia el programa de toda su vida. La decisión es bien triste. Al fin se encuentra con la realidad aterradora que en sus años de exaltación idealista no quería siquiera admitir como una hipótesis: es ya uno del montón, uno de tantos.

En sus años primaverales de casi egótica hiperestesia, concebía la tarea del perfeccionamiento de su vida en sus múltiples aspectos como una obra de arte capaz de ser objeto de admiración al mundo y de complacencia a sí mismo. Pero hoy, acomodándose al ambiente vulgar de sus compañeros de mediocridad, no apetece ya más que las prosaicas satisfacciones más o menos materialistas de la vida animal o las ridículas vanidades que han venido a sustituir a sus anhelos de legítima gloria.

Y naturalmente: esa medianía que afecta a los ideales de su propia persona se traduce también en la mezquindad de su nueva actitud ante el prójimo. Nada más revelador, al que observa desde fuera, que la actitud del hombre joven en el comportamiento con sus semejantes.

Antes de haberse estabilizado en la mediocridad de la tercera época, el joven irradiaba en los demás hombres el optimismo idealista que incontenible le brotaba dentro. Consiguientemente está abierto, generoso, comprensivo y benévolo.

En la tercera etapa, sin embargo, como consecuencia de los grandes desengaños inasimilables de la época de transición, el joven "está ya de vuelta" y ha aprendido a "vivir". Su espíritu juvenil, antes panorámico y abierto de par en par, se encastilla ahora con altivez y resentimiento, deja la quijotesca ofensiva por una cobarde defensiva, y sustituye por la actitud de espía y acecho su ilimitada cordialidad acogedora. No reniega de la vida ni de los altos ideales con los que estuvo indisolublemente comprometido; pero cuando de nuevo se le presentan, no tiene para ellos aquel gesto de afirmación rotunda, sino la mueca tristemente irónica del que desconfía y ha sido gravemente desilusionado.

Hubo un tiempo en que las injusticias cometidas con un hombre desconocido le intranquilizaban. No podía afectar indiferencia o neutralidad. Cuando le aconsejaban esta postura como la única prudente, rugía de indignación. Sentía de tal modo la solidaridad humana y su propia participación en la responsabilidad de la marcha del mundo, que literalmente no podía seguir viviendo mientras hubiese en torno suyo problemas no resueltos y agresiones a los derechos de los desvalidos.

Pero aquellos sentimientos, en la nueva atmósfera de grosero e insensible positivismo, se ha volatilizado. El señero idealista figura hoy en

la masa anónima de los mediocres, y el hombre mediocre es el que puede ser feliz aunque no lo sea el vecino y el que puede decir sin remordimiento ante las desgracias que le rodean: "Ahí me las den todas." "Sálvese quien pueda."

Compensada la situación de la tercera época con la de la primera, resulta en muchos aspectos inferior.

Es verdad que hoy posee un conocimiento más exacto de la realidad; pero, además de que tampoco es puntualmente exacto lo que el hombre mediocre piensa de los hombres y la vida—peca por acritud y benignidad—, no posee ya fuerzas para sobreponerse y dominar las situaciones difíciles.

Le aqueja también una absoluta incapacidad de ser un apóstol, entendido en su más amplia acepción. La insensibilidad en que su espontánea vibración antigua ante el dolor ajeno ha venido a petrificarse, no produce reacciones apostólicas. El afán apostólico es consecuencia de un interior desbordamiento, y el hombre mediocre es de los que esconden los talentos y ciegan los manantiales.

Es verdad que tampoco se coloca en el campo enemigo de los agentes del mal. Pero su neutralidad y apatía fácilmente degeneran en aliados inconscientes de los falsos apóstoles. Una época de inhibicionismo liberal y pasividad burguesa son el mejor clima para la adaptación—no obstante su primigenio exotismo—y prosperidad de las ideas sociológicamente extremistas.

Sin embargo, no hay que ser demasiado inmisericordes con los que han venido a parar a esta comunísima condición del género humano.

Su conducta moral y espiritual es bien poble y miserable pero si apreciamos lo que hay en el fondo, veremos que es una humilde actitud de melancólica resignación. Se saben culpables y pecadores, pero no se rebelan contra nadie, sino que se resignan con ademán de impotencia y conciben una íntima nostalgia del paraíso de sus años mozos, al que, sin embargo, ya no se encuentran con ánimo de volver.

Su salvación está en sus descendientes. Cuando ven que los sueños que ellos no lograron madurar en realidades van tomando cuerpo en sus hijos, o en sus discípulos, o en sus compatriotas, o simplemente en sus hermanos los hombres de cualquier cultura y nación, saben enternecerse con arrepentimiento y alegría. Si fracasaron ellos, que se salve su ideal en otros. Esta es la vieja historia.

NEMESIO GONZALEZ CAMINERO

Universidad Pontificia de Comillas.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

FILOSOFIA DE LA ACCION DE SAN JUAN B. DE LA SALLE

La Dirección de PENSAMIENTO tiene a gran honor dar acogida en sus páginas al presente estudio del Rev. H. Claudio Gabriel, F. S. C., director de la Escuela del Magisterio de la Iglesia "San Juan B. de La Salle" (Griñón, Madrid), y de esta manera poder asociarse a la celebración del tercer centenario del nacimiento de aquel gran apóstol de la enseñanza católica que fué el fundador de la ilustre familia lasalliana.

Es un problema que agita hoy la conciencia católica el de unir en un sistema la visión del mundo sobrenatural y el natural. Se han centuplicado tanto en éste las formas y sus interferencias, que parece imposible sistematizarlas. Se han multiplicado de tal manera los goces... y los dolores; se han acrecentado tan inverosímilmente las velocidades y los medios de acción, que nos parece estar en el centro de una vorágine. ¿Cómo vivir, en estas circunstancias, en el reposo de una síntesis?

La visión religiosa parece ser la única posible. Sólo en Dios puede anclarse seguramente en este mar hirviente. No hay idea ninguna, fuera de Dios, que nos pueda liberar de este asedio de fuerzas tan poderosas como heterogéneas. La vida es tan complicada que ya no la abarcamos fuera de su concepto religioso.

Pero la visión religiosa no tiene un solo aspecto, un punto de enfoque. San Agustín, Santo Tomás, San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, han visto el mundo religiosamente, pero nadie dirá que su visión es la misma.

Cada uno recibe la luz que Dios refleja en el mundo en el prisma de su psicología propia, y toma, por tanto, tan varios matices, como aquélla.

Pudiera ser interesante la visión de San Juan B. de la Salle. No es que sea un filósofo, en el sentido que podemos dar a esta palabra; pero es uno de los grandes bienhechores de la Humanidad en los tiempos modernos. La fundación de un instituto de religiosos educadores, que está hoy extendido en 64 países y que educa actualmente a más de 400.000 niños o adolescentes, es de una importancia social mayor que la publicación de un ensayo más o menos original y trascendente.

Si el Santo pedagogo, cuyo tercer centenario del nacimiento se dispone a celebrar en todo el mundo civilizado su Instituto, hizo eso fué, ciertamente, siguiendo una idea creadora, y bien merece la idea de buscarla.

I

Empecemos por dar unos rasgos de su psicología. Su organismo es sano y fuerte. Su inteligencia, sin ser extraordinaria, parece sobrepasar una medianía bien cultivada. Su emotividad es sobria, aunque delicada. Nada de imaginación, pues ni el nombre aparece nunca en sus escritos. Su sensibilidad estética es harto escasa.

El fin de la vida es el obrar, dirá en su libro la *Colección*. En las conversaciones, dirá el Santo que las cosas que se traen no sean puramente especulativas, sino que todas vayan enderezadas a la práctica. No hay que forzar mucho sus palabras para decir que la acción conduce a la idea mejor que la idea conduce a la acción. Oigámosle: "No tanto os cuidéis de saber cómo podréis ejecutar con perfección lo que tenéis que hacer, cuanto de hacerlo con toda la perfección que sepáis; pues, obrando con la perfección que sabéis, mereceréis aprender y saber lo que todavía ignoráis."

La misma tendencia activista en su pedagogía: "Vuestro deber es enseñar diariamente a vuestros discípulos a conocer a Dios, enseñarles las verdades del Evangelio y "formarlos" en su práctica" (Med. 100). Esta formación debe ser graduada y minuciosa: "Debéis impulsar fuertemente (sin duda con fuerza intencional), a vuestros alumnos a la práctica de las máximas del Evangelio, indicándoles los medios fáciles y proporcionados a su edad" (Med. 197).

Posee, en cambio, una voluntad sana, fuerte, vigorosa. De aquí que su fuerte no cesa la especulación, sino la acción. No le interesan las teorías, sino las prácticas. Es, por tanto, un activista en el sentido que confía más en la acción que en la teoría. Su vida es su hacer. Escribe lo imprescindible y sólo por utilidad.

Como hombre dado a la acción es, ciertamente, moderno. Moderno es también su utilitarismo en los programas docentes. Su pedagogía es, ciertamente, para la vida. El enseñará, sobre todo, lo que sirva para ganarse el pan, salvo, claro está, la religión. Asi creó la auténtica segunda enseñanza moderna, a base de enseñanzas y prácticas industriales y mercantiles.

Este hombre, este pedagogo, activista, dado al hacer utilitario, vió, sinembargo, el mundo religiosamente. Claro que su visión religiosa no podía ser ni intelectualista, ni estética sino voluntarista. No son las ideas absolutas de San Agustín, ni la razón metafísica tomista, ni el amor de Francisco de Asís, ni la divina huella estética que San Juan de la Cruz ve en las criaturas lo que permitirá a San Juan B. de la Salle el unir el cielo y la tierra. Su vínculo es la voluntad de Dios. El mundo para él es, sobre todo, expresión de la voluntad de Dios. Esta es su filosofía, la que tenía que ofrecer en el suelo de su psicología. Tengamos presente que cuando

aquí decimos mundo no lo entendemos estática, sino dinámicamente. No le interesan a La Salle las cosas, sino la acción de las cosas.

1. ¿Cómo ver esa voluntad de Dios manifestada en las cosas? "Puédense mirar las cosas—dice el Santo—de cuatro maneras: con los ojos de la carne; con los ojos de la naturaleza; con la razón; con la luz de la fe."

En seguida explica su concepto. "Mirar una cosa con los ojos de la carne es mirarla como parece exteriormente y según el placer que experimenta la carne al gozar de ella. Por ejemplo, con los ojos de la carne se mira el comer como cosa muy buena, porque, siendo agradable al gusto, se deleita la carne en esta acción. Mientras que si se considerara lo que es en sí misma, se la miraría como acción humillante, pues que hace a los hombres semejantes a las bestias."

"Mirar una cosa con los ojos de la naturaleza es hacerle según la inclinación natural o la repugnancia que hacia ella se siente."

"Mirarla con la razón es mirarla conforme al concepto que de ella nos da la razón." No hay, pues, en nosotros unidad de criterio. La razón puede oponerse a la carne y la carne a la razón. ¿Por quién decidirse?

El Santo no quiere obedecer ni a la carne, ni a la naturaleza, ni a la razón. No le queda más que una salida: obedecer a la fe. Habrá, pues, que mirar las cosas con la luz de la fe.

Ver una cosa con los ojos de la fe es mirarla conforme a lo que nos enseña. Téngase presente que esta fe, vínculo del mundo natural y del sobrenatural, no es para nuestro autor la fe con norma meramente subjetiva, sino la objetiva, virtud sobrenatural. Lo primero nos llevaría a un misticismo personal y, en último término, anárquico. Lo segundo, a la subordinación y, por tanto, a la armonía y al orden.

Si el mundo, es decir, cuanto sucede en él, es expresión de la voluntad de Dios, habría de vérsela en todo. Sucede, sin embargo, que no la vemos así nosotros en los casos particulares, en la mayoría por lo menos. La interpretación subjetiva de la voz de la voluntad de Dios en las cosas ya hemos dicho que nos llevaría a la anarquía.

La Salle lo resuelve acudiendo a la fe. Dios ha hablado. Dios nos ha dicho su voluntad. Cuando en un caso particular no tengamos un oráculo explícito, acudiremos a otro en cuyo campo entre nuestra circunstancia. Hay siempre el principio general de que Dios es la causa absoluta y universal de cuanto se hace y sucede.

El mundo se convierte así en una infinidad de efectos por los que nos elevamos a la Causa universal y absoluta. Todas las cosas, pues, nos pueden llegar a Dios, si no atendemos en ellas sino a las órdenes y voluntad de Dios,

El autor nos dice las tres cosas que hemos de hacer para ello: reconocerlas y adorarlas en todo; conducirse y regularse por ellas; no ejecutar nada sino por sumisión a las mismas,

El primer acto es doble: uno de entendimiento, que es reconocer en cuanto sucede la voluntad de Dios; y otro de voluntad, de sumisión, adorándola.

Reconocer la voluntad de Dios es, dice el autor, estar bien persuadido y penetrado de que no hay nada en que la voluntad de Dios no se cumpla.

Sometido el entendimiento sigue el acatamiento de la voluntad: adorar a Dios en todo cuanto existe, y en todos los acontecimientos de esta vida, particularmente en los que nos suceden a nosotros mismos, por quererlo o permitirlo Dios, por el amor que nos tiene y para nuestro mayor bien. Un hombre, por ejemplo, me da una bofetada: adoro en esto a Dios, sus órdenes y su voluntad, por haber permitido él, y aun querido, respecto de mí, que ese hombre me tratase de esa manera."

II

A La Salle no le interesa tanto especular sobre la voluntad de Dios cuanto cumplirla. Por eso quiere verla en cuanto tenemos que hacer. Y lo que tenemos que hacer está precisamente expresado para nosotros por las circunstancias, la principal de las cuales es la profesión. "No puede haber mayor seguridad de hacer la voluntad de Dios—dice—que cumpliendo los deberes del propio estado." Pero también las demás circunstancias de nuestra vida pueden traer en su aparente intrascendencia voces del mensaje divino en que se nos dice nuestro quehacer.

Su vida nos muestra que en toda ella no pretendió hacer otra cosa que cumplir la voluntad de Dios: pasivamente, recibiendo todos los sucesos como emanados de su querer; y activamente, cumpliendo todos sus deberes como obedeciendo a él. A un grado mayor llevó esta su filosofía viendo en los acontecimientos, grandes o pequeños, de su vida la expresión de la voluntad de Dios.

Nunca esperó ningún oráculo. El sonido de las circunstancias era para él la voz de Dios. El hambre de 1684 le dice que es voluntad de Dios que distribuya sus bienes a los pobres; los usos vestuarios de Reims solucionaron la cuestión del hábito de los Hermanos, que con tanto empeño había de desprenderse más tarde en París; la muerte del H. Enrique, el primero a quien quiso preparar para las sagradas órdenes, le indicó que era voluntad de Dios que no hubiera sacerdotes en su Instituto, y así cien casos más.

Sus creaciones pedagógicas son también fruto de las circunstancias. Las primeras escuelas normales para seglares que conozca la Historia de la Pedagogía nacieron de las peticiones que le hicieron los párrocos rurales de que les mandara Hermanos.

El primero de sus colegios de segunda enseñanza hubo de fundarlo ante la necesidad de dar colocación en Francia a un grupo de jóvenes ingleses que habían seguido en el destierro a su rey Jacobo II.

La primera Escuela de Artes y Oficios, la de San Sulpicio, gloriosa semilla de tantas magníficas obras de ese género, que desde entonces ha dirigido su Instituto, nació, ante la necesidad de reemplazar a un seglar envidioso de los triunfos pedagógicos de los Hermanos.

La creación de la enseñanza técnica moderna, en el pensionado de

S. Yon, en Ruán (Normandía), es un caso de genial intuición de la realidad social francesa de principios del siglo XVIII.

Justamente ha escrito la señorita Galino, profesora en la Facultad de Pedagogía, de Madrid, que "el haber tenido conciencia de los tiempos nuevos, el haberlo acogido, el haber salido a su encuentro, el haber hallado solución a los nuevos problemas es un gran mérito de La Salle". La fuente de todo esto hay que buscarla en aquel oír a Dios en las voces de las cosas.

En su conocer la voluntad de Dios en la urdimbre de la trama de la vida. Fecunda filosofía, llena de posibilidades creadoras. La Salle es, ciertamente, el antípoda de aquel de quien decimos: A éste no le enseña nada la vida. A él se lo enseñó casi todo.

Así ha podido dejar a sus hijos este consejo de oro: "No hay que adelantar los designios de la Providencia; pero cuando se presenten no hay que dejarlos pasar."

Si no le interesan a La Salle las cosas sino la acción de las cosas, es muy natural que su psicología sea, ante todo, activista. No le interesa lo que piensa o puede pensar, sino lo que ha de hacer. De aquí su activismo ascético. Quiere, sobre todo, santificar sus acciones.

El pragmatismo ascético lasalliano lo vemos en estos caracteres:

1.° *Valoración de la vida activa.*—"No hagáis diferencia entre los deberes propios de vuestro estado y el negocio de vuestra salvación y perfección."

2.° *Plusvaluación de las prácticas de comunidad.*—"Los hermanos no tendrán prácticas particulares de devoción: conformarán sus devociones a las que son comunes y ordinarias en el Instituto."

"Se adelanta más en la perfección por la fidelidad a la observancia de las Reglas que por cualquier otro modo."

3.° *Estima de las cosas pequeñas.*—"Los Hermanos profesarán singular estima a todo cuanto atañe a la regularidad, por insignificante que parezca, considerándola como su primer medio de santificación." "El mismo santo Evangelio nos enseña que la recompensa del cielo será dada por la fidelidad en practicar cosas que en sí parecían pequeñas."

4.° *Amor a lo ordinario y sencillo.*—"Guardad siempre, por humilde desconfianza de vos mismo y por espíritu de regularidad, el método y vías ordinarias en la oración."

5.° *Valoración de las cosas ordinarias.*—"Contentaos con lo que podéis hacer, puesto que Dios se contenta con eso." "Hay facilidad de salvarse en nuestro Instituto haciendo las obras cotidianas con espíritu de fe y de religión, sin hacer nada más."

El mismo Santo nos ha resumido su pragmatismo ascético diciendo que "no hay cosa que no se refiera a Dios y que no pueda ayudarnos a entregarnos del todo a El."

Valorada la acción como expresión de la voluntad de Dios y como instrumental ascético, era natural que La Salle cuidara de reglamentarla. Y lo ha hecho hasta con mimo, diríamos. Quizá ningún filósofo de la acción ni ningún asceta ha descendido a esos preciosos pormenores a que él desciende.

Los textos que vamos a tomar son de la *Colección*, obrita ascética, y su forma interrogativa viene de que sean "puntos de reflexión" para los días de Ejercicios.

1.° *Elección de lo que hay que hacer.*—"¿No os consideráis tan reprensibles cuando os ocupáis en lo que no debéis, como cuando no cumplís lo que debéis, según vuestra profesión?"

"¿No atendéis más bien al juicio del mundo, o a vuestra comodidad, que al fruto sólido y verdadero que puede producir vuestro trabajo para la gloria de Dios y mero cumplimiento de su beneplácito?"

"Si se presentan a la vez varias cosas que hacer, por ejemplo, varios libros que leer, diversas obras que emprender, etc., ¿no elegís con preferencia lo que más agrada a la naturaleza?; ¿o escucháis, por el contrario, a la razón y a la gracia?

2.° *Ha de obrarse con orden* para aprovechar el tiempo. "Considerad cuánto os importa emplear bien el tiempo. Para esto, es preciso vivir con orden; y para lograr este orden en las obras exteriores debéis ordenar vuestro interior, y resolveros a no vivir sino bajo el influjo de la divina gracia."

La falta de orden ocasiona la pérdida de tiempo. "¿No os dejáis pasar a veces algún tiempo sin aprovecharlo por no ser exacto en el orden que debéis observar?"

Debe seguirse el orden general. "¿Qué orden observáis en vuestras obras? ¿No atendéis más bien a buscar vuestras comodidades o a hacer lo que primero se os presenta al pensamiento, que a seguir el orden y régimen de la Comunidad?"

3.° *Ha de obrarse con perfección.*—"¿No creéis, acaso, que basta hacer todas las cosas en sus tiempos, sin cuidaros de hacerlas con perfección? ¿Y estáis convencidos de que una parte de esta perfección consiste en hacerlas a su debido tiempo? ¿Hacéis todas vuestras acciones tan perfectamente como entendéis que se han de hacer?"

Claro que esta perfección ha de ser espiritual. "Procuráis hacer las obras ordinarias de un modo espiritual, mirando sólo a Dios y su beneplácito, o las hacéis más bien por inclinación, por mero cumplido, por respeto humano o por cualquier otro motivo puramente natural"

4.° Esa perfección pide, entre otras cosas, energía y moderación. "¿No habéis tomado muchas veces por pretexto, para cambiar u omitir vuestros ordinarios ejercicios, la dificultad o poca afición que hacia ellos sentía la naturaleza?" "Examinad ahora si no os habéis dejado engañar muy a menudo en este punto y precaveos para lo sucesivo."

"Examinad atentamente lo que tenéis que hacer y lo que se refiere a vuestro empleo; y ved si no cometéis en ello una de estas dos faltas: o el obrar con demasiado ardor y por impulso de la naturaleza, o con flojedad, sin considerar que a Dios es a quien servís en esas acciones y en ese empleo."

"¿Procuráis ser moderados entre los dos extremos, de hacer demasiado o de no hacer lo bastante, aun en las cosas relativas a la práctica de la virtud? ¿Obráis también en todo sin precipitación ni desasosiego? ¿No os

apresuráis, por ejemplo, por terminar lo comenzado, ni os turbáis cuando os manda lo que no deseáis?"

¿Quién no diría que esta filosofía de la acción está escrita en nuestro momento histórico y para todos?

¡Acción! ¡Acción! Todo lo lleva hoy esta palabra; por eso hemos creído que la mejor faceta de San Juan Bautista de la Salle que pudiéramos dar a conocer, con motivo del tercer centenario de su nacimiento, es ésta. No hemos sido muy especulativos, pero es que así estamos más en la línea del personaje que representamos.

C. GABRIEL, F. S. C.

LA GENERACIÓN ONTOGENÉSICA DEL HOMBRE

Conforme al concepto de Santo Tomás de Aquino y al de la Biología actual [1]

I. IDEA FUNDAMENTAL

"La hominificación... es, según Santo Tomás, un suceso extrínseco de artefacción, y, según la actual Biología, un suceso intrínseco de evolución" (p. 118).

II. PREPARATIVOS PARA LA HOMINIFICACIÓN

Consisten esencialmente, *según la biología moderna,* en la aportación del espermatozoide por el varón y del óvulo por la mujer, o sea de partes vivas desprendidas de ambos, las que, una vez fusionadas, evolucionan en un nuevo individuo; *según Santo Tomás,* en la aportación del "sperma" = "principium activum" por el varón, y del "menstruum" = "principium pasivum" por la mujer, de los que el sperma es "semen" en sentido estricto y el "menstruum" sólo en sentido amplio (2 d 18, I, 2 ad 4) [2], el "esperma" es el instrumento y el "menstruum" la materia en orden a la artefacción del cuerpo del hijo.

Formación del semen. Epoca fisiológica.—El organismo, según Santo Tomás, a los cuarenta días embrionarios, si es varón, y a los ochenta-noventa, si mujer, adquiere potencia nutritiva, y cuando, merced a ésta, está ya construído, la generativa, lo cual ocurre desde la pubertad, cuando el organismo no necesita ya todo el alimento para su propia construcción: "in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti in augmentum convertitur" (2 a 30, 2,2b3).

La *materia remota* del semen es, pues, el sobrante del alimento, la *próxima* es la sangre: "illud quod proxime convertitur in semen est sanguis...; sanguis qui in semen

---

[1] Es ésta una continuación, a modo de segunda parte, de lo expuesto en PENSAMIENTO, vol. 6, n. 21, pp. 79-90. También las notas de esta segunda parte son *todas* nuestras, y con ellas pretendemos hacer más inteligibles las ideas así de Mitterer como de Santo Tomás, que *exponemos,* no comentamos ni criticamos, por lo que el hecho de que las expongamos sin acotaciones no se sigue que las adoptemos.

[2] Comentario al libro de las Sentencias, libro II, distinción 18.ª, artículo 1.º, cuestión 2.ª, respuesta 4.ª.

viri aut mestruum converitur, est potentia caro et os" (4 d 40, I, I ad 4), de donde parentesco = consanguinidad. Los órganos que, en virtud de la potencia generativa", transforman la sangre superflua, preparada por la "potentia nutritiva", en "sperma" y "menstruum", son "lumbi et renes", de los que el semen desciende a los órganos genitales (testículos y útero, según Tomás). El *instrumento* de la "potentia generativa" del semen es el calor, que en la mujer es menor que en el varón, por lo que su semen no pasa de sangre a la forma más digerida del semen viril.

En cuanto a las *causas eficientes* del semen, además de las intrahumanas (remota, el "ánima vegetativa" valiéndose de las potencias nutritiva y generativa; próxima, la "potentia generativa" valiéndose del calor), contribuye a la producción del semen el influjo celeste, "Virtus corporis celestis operatur in semine, sicut virtus motoris primi relinquitur in instrumento" (2 d 17, 3, I ad 4), por lo que el semen, al menos el viril, el esperma, contiene triple calor": elementaris, derivado del alimento, compuesto de los cuatro *elementos*, sobre todo del fuego; *animalis*, proveniente de las almas paterna y materna, al engendrar el semen mediante el "calor naturalis" del cuerpo; *caelestis*, descendido de los cuerpos celestes.

La Biología moderna opone a esta teoría espermogenética de Santo Tomás: 1) El organismo del nuevo ser, en cuanto nuevo individuo, tiene ya, desde el instante en que se fusionan el óvulo y espermatozoide, potencia nutritiva, que construirá los órganos generativos al igual que los demás del cuerpo. 2) El semen está constituído por dos células, el espermatozoide y el óvulo. 3) Originados, no por artefacción de la sangre mediante calor (y menos el celeste), *sino por evolución y división* de las células de los órganos genitales parentales. 4) Que no son "los lomos y riñones", sino el testículo en el varón y el ovario en la hembra.

Propiedades del semen. A) *Comunes al "sperma" y al "menstruum".*—Según Santo Tomás, el semen es: 1) Un flúido superfluo de la última alimentación. 2) Que entraña la potencia, de formar un nuevo cuerpo al modo como la sangre la tiene para formar el propio "unde et philosophus in animal dicit in semine hominis esse quiddam divinum, in quantum scilicet est homo in potentia" (mal, 15,2. c. 3) Que ni es ni fué parte integrante del organismo generador (2 d 30,2,2 c II), ni siquiera al modo de uno de los cuatro flúidos perfectivos del individuo ("sanguis, cholera, melancholia, phlegma), sino una mera excreción como la orina, el sudor, el pus, la leche y, por tanto, 4): Algo no vivo, pues ni estuvo animado por el alma del engendrador, ni lo está por la del futuro engendrado. 5) Recibiendo su potencialidad, generatriz del nuevo organismo, no de la información del alma, aun inexistente, de éste, ni de la del generador, sino de cierta virtualidad del alma de éste, equivalente a la información y actuante al modo de la causa principal en el instrumento: "Semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam; ita quod anima esset forma eius; ...et postquam decisum est, non est ibi anima sed aliqua virtus animae" (pot 3,12 c) [3], mediante la cual "corpora viventia tamquam potentiora agunt ad generandum sibi simile..., quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus ad semen animalis vel plantae sicut et a principali agente derivatur quaedam vis activa ad instrumentum" (I, 118, 1 c).

Según la Biología moderna, "todo esto es equivocado desde el principio hasta el fin" (p. 131). Particularmente equivocada es la idea tomásica de que el semen no ha podido ser, previamente, parte integrante del organismo generador, porque "sic semen esset quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem...; sicut accidit in animalibus quae decisa vivunt", y entonces el alma del engendrado provendría de la del generador, como ocurre en éstos (pot I, 119, 2 c). Pues bien; este criterio biológico "a priori" queda anulado por la comprobación de los "a posteriori", dados por el mismo Tomás para conocer si un ser es o no es viviente: "Ponit autem quattuor modus vivendi, unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum alimenti, et decrementi et augmenti. Sed cum multiplex sit modus vivendi, si unus tantum eorum insit alicui dicitur illud vivens et animatum" (Anima, 2, 3, 254). Ahora bien; el espermatozoide posee movilidad local; el óvulo, movilidad copulativa; ambos fusionabilidad y subsiguiente divisibilidad mediante un conjunto de actos inmanentes; luego, según Santo Tomás, son vivientes. Y como, según él mismo, "de ratione corporis

[3] *Quaestiones disputatae de potentia.* Quaestio 3.ª, artículo 12 ad c.

vivi est organizatio" (2, d 10, I, 2, 362), el espermatozoide y el óvulo son vivientes organizados u organismos, según los principios del mismo Tomás.

Si hallamos dificultoso que el Hombre, dotado de espíritu, provenga, por evolución, de una parte de los padres dotados de espíritu [4], debemos recordar que antaño las dificultades no eran menores, cuando se creía que el Hombre, dotado de espíritu, era producido por el sol y el hombre, mediante medios productivos no vivos, de materia no viva"(p. 135).

B) *Propias del esperma.* a) *Exposición.* El semen masculino 1) es, en comparación con el femenino, "perfectum in genere seminis" y 2) consta de materia corpórea constituída por los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, con predominio del fuego y aire y de forma o de "virtus formativa", porque a ella se debe la formación activa del organismo, por lo que San Agustín la denomina "principium activum" y Aristóteles "intellectus per similitudinem", pues contiene, como el entendimiento del arquiecto, el plan del nuevo edificio orgánico, al que construirá de la sangre valiéndose del calor (elemental, animal, celeste) entrañado en él, ayudado por el solar ("ideo dicitur quod homo generat hominem et sol", merced al impulso y dirección recibido de la causa generadora principal, que es el alma del organismo paterno engendrador del semen.

b) *Crítica.*—El semen paterno ni es más "perfectum in genere seminis" que el femenino, ni tiene más fuego y aire que éste, ni la "virtus formativa" le es exclusiva, ni se vale del calor, propio o solar, ni es construído por el alma paterna como algo inanimado, ni manejado por ella a modo de instrumento, sino que es un conjunto de corpúsculos vivos previamente integrantes del cuerpo paterno, luego desprendidos de

---

[4] El que el espermatozoide y el óvulo sean organismos vivientes lo admiten unánimemente los biólogos ante los signos manifestativos, a que Mitterer alude, indicados por Santo Tomás y presenciados por el microscopio. En cambio, respecto a su previa integración del cuerpo paterno (el espermatozoide) y materno (óvulo) el acuerdo de pareceres no parece ser tan unánime. Efectivamente, existe hoy entre algunos biólogos muy autorizados (Cfr. Bonuoure: *L'origine des cellules reproductrices,* 1939) el empeño de demostrar la evolución de las células reproductoras independientemente, o mejor, paralelamente a las somáticas, ya desde las primeras divisiones germinales, de modo que estarían en el cuerpo más bien alojadas que formando parte de él, y, según esto, ni el espermatozoide y el ovúlo serían porciones previamente integrantes del cuerpo paterno y materno, desprendidas de él al tiempo de la generación ni, por tanto, el hijo una continuación de sus generadores por evolución de una parte de éstos.

¿Qué decir de esta sugerencia? En primer lugar, que si bien es verdad que en casi todos los invertebrados y de los vertebrados, hasta los anfibios, se ha descubierto un aislamiento evolutivo muy precoz de las células germinales; pero que tal precocidad no se ha comprobado aún en los mamíferos, y tal aislamiento no es anatómica y fisiológicamente el de un parásito o de un simbiota, sino meramente un grado y matiz de indiferenciación celular, que no impide el que las futuras células germinales integren el cuerpo, mientras no se desprendan de él, ya que tan constitutivos de éste son los órganos genitales como los demás órganos, estando contra la idea weismanniana de la separación entre soma germen la persistencia de células de carácter embrionario en el soma del mismo hombre (Cfr. Amozurrutia: *Biología,* 1942).

Además, siempre quedaría en pie el hecho de que, al menos en el punto de partida del nuevo individuo, el huevo o célula resultante de la fusión del óvulo y espermatozoide, no existió dualidad, sino unidad individual estricta, de la que no se apartaron las células germinales por artefacción, sino por división evolutiva. El valor de esta advertencia y la dificultad indicada por Mitterer de que un individuo dotado de espíritu provenga, por *evolución,* de otros individuos dotados de espíritu, quedaría anulado con la hipótesis de la infusión del alma humana en una etapa embrionaria posterior a oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, del embrión, por lo que no quedarían informadas por el alma infundida en él; pero tal suposición va contra lo experimentalmente comprobado por la biogenia moderna de que todo el futuro anatómico, fisiológico y psicológico de un individuo está ya contenido en el huevo, así como contra lo arriba indicado sobre la integración, por parte de los órganos reproductores, del organismo total.

él y que, fusionados con sendos óvulos, desenvuelven su "virtus formativa" por evolución.

c) *Propias del "menstruum".* a) *Exposición.*—El semen femenino: 1) Consiste en la sangre de la menstruación, o sea en la sangre materna. 2) "Perductus ad quandam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris" (3, 31, 5 c). 3) Constituído, a semejanza del masculino, por una parte material, en que predomina la acuosidad, y por otra inmaterial, la "potentia passiva". Así, pues, "relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae" (3, 32, 4 c). *b) Crítica:* "Tan equivocado es que la sangre menstrual sea semen, como el que el verdadero semen femenino tenga las propidades descritas. Lo verdadero es que el óvulo, constitucional y funcionalmente está, en lo esencial, en un grado igual, si no superior, al del esperma. Un grano de verdad se encierra, sin embargo, en el hecho de que el esperma es, de algún modo, activo, y el óvulo, de algún modo, pasivo y suministrador de materia" (p. 175).

A estas suposiciones llevaba a Tomás (siguiendo a Aristóteles) la ignorancia del óvulo y espermatozoide; más aún: llega a admitir que "oculi autem menstruatae inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium, per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae" (I, 117, 3 ad 2).

PROCESO DE LA HOMINIFICACION (EMBRIOLOGIA HUMANA)

A) *Punto de partida:* "... in generatione animalis ex cibo fit sanguis, et ex sanguine semen et menstruum, ex quibus generatur animal" (Meta 8, 4, 1753).

B) *Procedimiento fundamental.* a) *Exposición.*—"Tanto el alimento como el Hombre están, según Tomás, entre los elementados, es decir, entre las combinaciones de elementos" (p. 151) e, hilomorfísticamente, son materia prima y forma sustancial, siendo la pérdida de ésta una "corruptio" y la adquisición una "generatio". En los elementos, según Tomás, ese cambio de forma se verifica directamente, sin formas intermedias, pero "quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae et per consequens corruptiones..." (cg. 2, 89 [5]. b) *Crítica:* La transformación de los elementos imaginada por Santo Tomás es equivocada; la de los elementos físicos es verdadera, pero "no la extendida hasta la hominización, donde se trata no de la producción de un nuevo elementado, sino de la evolución de un "elementado" ya preexistente, el huevo fecundado" (p. 152), sin que en la serie sucesiva de formas embrionarias la forma esencial específica cambie sustancialmente y lo mismo se diga de las transformaciones larvarias de los animales inferiores.

C) *Proceso.* a) *Preparación.*—La *madre* transforma el alimento en flúido nutricio, éste en sangre y ésta en "menstruum". El *padre* activa al "menstruum" en orden a la concepción. La madre es como el oficial que prepara la materia; el padre, como el artífice que la perfecciona; por eso si al semen femenino no se agrega el masculino, aquél termina por corromperse, siendo expelido del cuerpo (menstruación), y por eso también "generatio mulieris contingit, ut in animal gen. I, dicitur, ex hoc quod semen viri non potest vincere supra materiam mulieris ut digerat ipsam ultima digestione et in perfectum sexum adducat..." (2 ad 20, 2, I ad 2). También equipara Tomás la acción del esperma sobre el "menstruum" con la del cuajo sobre la leche: "Et sicut lac me coagulasti. Ita enim se habet semen maris ad materiam quam femina ministrat, in generatione hominis et aliorum animalium, sicut se habet coagulum in generatione casei" (Job, 10, 1.).

El *resultado* de esa acción del esperma sobre el "menstruum" es el "semen completuum", en forma de coágulo sanguíneo que contiene virtualmente la prole.

b) *Verificación.*—"In hac autem hominis generatione, primo occurrit seminis resolutio... Secundo autem occurrit compactio massae corporeae in utero mulieris... Tertio

---

[5] *Summa contra gentiles,* lib. II, cap. 89.

autem occurrit distinctio organorum... Quarto autem est animatio fetus et praecipue quantum ad animan rationalem, que non infunditur nisi post organizationem" (Job, 10, 1). "Cum anima sit actus corporis organici, ante qualencumque organizationem corpus susceptivum animae esse non potest" (pot. 3, 12 c). Según esto, la organización del cuerpo embrionario se debe al padre como causa principal, mediante el esperma, como causa instrumental, actuante sobre la materia suministrada por la madre como causa material. "Relinquitur ergo quod formatio corporis praecipue quoad primas et principales partes non est ab anima genita nec a virtute formativa agente ex vi eius sed agente ex vi animae generativae patris" (cg. 2, 89) sobre la sangre menstrual en la que "est potentia ad diversas partes in quibus est diversa proportio miscibilium, ex qua consurgit materialiter multiplex diversitas in partibus" (generis 16 med.).

En cuanto al *orden con que se forman los órganos,* "vis activa patris, quae est in semine agit ad constitutionem corporis diversa membra formando. Inter alia primo format cor, et deinde semper operando ad extrema" (generis 16 med).

La *sucesiva construcción y vivificación* del cuerpo embrionario la concibe así Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles: "In generatione hominis vel animalis sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior" (spir 3 ad 13)... "Sic ergo par virtutem formativam quae est in semine, abjecta forma spermatis, inducitur alia forma, qua abjecta, iterum inducatur alia et sic primo inducatur anima vegetabilis, deinde, ea abjecta, inducatur anima sensibilis et, vegetabilis simul; qua abjecta, inducatur, non per virtutem predictam, sed a creante, anima quae simul est rationalis, sensibilis et vegetabilis" (Pot., 3, 9 ad 9). De semejante sucesión de formas esenciales en un organismo de la misma especie dice Alberto Magno: "quae omnia sunt absurda apud omnem recte philosophantem [6]. De esta dificultad se hace cargo el mismo Santo Tomás al decir: "Diversae animae secundum speciem constituunt diversas animas [diversa animantia] secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animan rationalem erat anima quae non erat rationalis, erat ibi animal secundum speciem diversam ab homine, et sic ex illo non poterit homo fieri; quia diversae species animalis non transeunt ad invicem" (Pot., 3, 9 a 10). Y lo resuelve diciendo: "Embrio antequam habeat animan rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel in specie nisi per reductionem, sicut incompletum reducitur ad genus val speciem completi" (ibid).

"*El alma sensitiva tiene por misión,* no el dotar de nuevos órganos al embrión animal, ya que el alma espiritual, como tal, no necesita de órgano alguno, sino que ha de darle, mediante el crecimiento y nutrición, ante todo aquella magnitud y figura humanas, que se prerrequieren para la animación espiritual. El embrión las alcanza en los niños, hacia los cuarenta días, y en las niñas hacia los ochenta-noventa, después de la concepción" (p. 167-168), cuando el embrión "parum excedit quantitatem formicae" (3 d 3, 5, 2, ad 3).

Entonces *al alma sólo sensitiva* "*succedit anima rationalis* ab extrinseco immisa, licet

---

[6] *Alberto Magno* justifica su dura censura filosófica con el siguiente razonamiento: "Cum enim probatum sit quod una anima est in corpore uno sicut nos ostendimus in libro de Anima, si semen primum haberet animan vegetabilem sicut substantiam et postea adquireret, animam sensibilem, mutaretur de forma una substanciali ad aliam formam substantialem et de complexione vegetabilis ad complexionem sensibilis: quae omnia sunt absurda apud omnem recte philosophantem" (*De animalibus,* libri XXVII, Edit. Munster, 1920, lib. XVI, trad. 1, cap. 11, p. 1093, líns. 26-32).

Y todo eso es absurdo, añadimos nosotros, porque no se asigna causa suficiente a fenómenos tan trascendentales. En efecto: 1) Se atribuye la aparición y desaparición y sucesión ascendente de formas *sustanciales vivas* a la acción de una sustancia (el esperma) *no viva* (en la mente de Aristóteles-Santo Tomás) actuando como instrumento de una causa principal *ausente* (el alma paterna). 2) Se atribuye, asimismo, a la formación de ese conjunto de órganos tan complejos como aptos, constitutivos del organismo y actuadores de sus funciones vegetativas y sensitivas, no a las formas vegetativa y sensitiva, sino a la potencia espermática. 3) Finalmente, siendo así que se admite "quod anima est actus corporis physici organici", se afirma que no es a ella a la que, mediante su información, se debe la construcción de ese cuerpo del que es *acto esencial,* sino a la "virtus spermatica", que se lo prefabrica a su medida.

praecedentes fuerint virtute seminis" (c. 9, 2, 89), por lo que la acción generativa principal del alma paterna y la instrumental del esperma quedan suplantadas por el alma racional del embrión, sin que por eso desaparezca la potencia espermática, pues "virtus formativa quae in principio est in semine, manet adveniente etiam anima rationali... Et illa quae prius fuit formativa corporis, fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor, qui fuit dispositio ad forman ignis, manet forma ignis adveniente ut instrumentum formae in agendo" (Pot. 3, 9 ad 16). La nueva alma "est simul sensitiva et intellectiva" (I, 73, 3 ad 3).

La necesidad de que el alma provenga de un principio extraseminal se funda en que "virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis; secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione, in operationem autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. Et ideo philosophus... dicit: "Relinquitur intellectum solum deforis advenire" (I, 118, 2 c.).

D) *Enjuiciamiento científico.*—"Lo que más al caso hace aquí es la contestación de que, según la ciencia actual, todos los miembros de esa ontogénesis, desde A hasta Z, están vivos; que, por lo tanto, nunca ocurre un cambio de forma sustancial de una forma esencial infraanimada en otra animada; que, de todos modos, la especie esencial y forma esencial última del organismo existe desde el principio... actúa desde el principio, más aún, es el principio intrínseco causante de todo el proceso evolutivo" (p. 171).

IV) FACTORES DE LA HOMINIFICACIÓN

A) *Factores extrínsecos.*

a) "*Según la mecánica artefaccionista,* los factores principales de la hominificación están fuera del hombre mismo al que han de hacer..., y son de tres géneros: 1.° Los de la serie productora horizontal-sucesiva. 2.° Los de las series productora vertical-simultánea. 3.° "Dios" (p. 172). Examinémoslos.

Los factores del primer género: El varón (causa principal), mediante su esperma (causa instrumental), construye de la sangre materna (causa material) el embrión, al modo como el quesero hace el queso, el cocinero la comida y el carpintero la mesa, los cuerpos celestes a los organismos inferiores, Dios a Adán y Eva, el Espíritu Santo a Jesucristo en María.

¿En qué funda Santo Tomás este tecnomorfismo? 1) En la autoridad de Aristóteles, quien lo sabía "per rationem et per experimenta sensibilia" (3 d 3, 5, I c). 2) En el concepto de construcción, que incluye los cinco factores mencionados y excluye la producción de un nuevo ser por evolución de una parte de otro y, en particular, la producción de un nuevo hombre por evolución de una parte de otro: "... sanguis enim ille ex quo formatur corpus est potentia totum secundum potentiam passivam, sicut et semen est potentia totum secundum potentiam activam. Caro autem non est potentia totum cum sit actu pars ultimum complementum habens jam per ultimam digestionem...", ya que una casa no se construye con otra, sino con los elementos de que ésta consta (3 ad 3, 5, 1. ad 4).

Los factores del segundo género son: Dios, los espíritus celestes, los cuerpos celestes (sobre todo el sol), el padre, el esperma paterno,

El tercer género de factores lo constituye Dios, quien, según Santo Tomás, produce al hombre *inmediatamente,* en cuanto que infunde al embrión prehumano el alma racional construida por El sin instrumento ni material alguno, y lo produce *inmediatamente* como causa primera de las causas segundas inmediatas.

b) *Según la ciencia biológica actual,* "todos los factores artefactivos aducidos por Tomás para la hominificación se desploman, no siendo Dios, en cuanto que es creador, infusor y conservador del alma humana; todos los demás generantes, sean vertical-simultáneos (ángeles, cuerpos celestes, esperma) sean horizontal-sucesivos (padres), sea generador principal (padre), auxiliar (madre) o instrumental (esperma), en cuanto tales, en sentido tomasiano, se vienen abajo... No subsiste sino un sujeto o, si se quiere, dos: el organismo originante como sujeto productor y el originado como sujeto producido, pero su relación no es la de artefactor y artefacto,

sino la del todo y una parte de él que, por desarrollo, da otro todo como él" (p. 187).

"Por lo tanto, en ningún caso es Dios generador mediato, sino, a lo más, inmediato, y esto sólo respecto al hombre" (p. 177), infundiéndole el alma, no en un estadio de embrión prehumano inexistente, sino en el huevo. "A este respecto, me voy a limitar aquí a apuntar la situación científica creada por la total abolición de la Biología artefaccionista y su sustitución por la Biología evolucionista... ¿En qué momento de la línea evolutiva... se presenta el alma del nuevo individuo? ¿Cómo se relaciona con el alma de los padres y con el principio vital de cada una de las células germinales y de su cigote...? (p. 178).

En la producción artefaccionista de Adán, Eva, Cristo y demás hombres nota Santo Tomás las circunstancias siguientes: 1) Dios construye inmediatamente (sin instrumento) a Adán de barro, a Eva de la costilla, a Cristo de la Sangre de María, a los hombres del embrión prehumano. 2) La materia de que los construye es, para todos, el barro, ya que la costilla y la sangre son, en último término, barro. 3) Tanto en el caso de Adán como en el de sus descendientes, Dios sopla el espíritu de la vida en el hombre.

El hombres es, pues, según Santo Tomás, el único viviente que sigue siendo producido inmediatamente por Dios, después de su primitiva creación y al modo que lo hizo en ésta, excepto en la modelación previa del organismo humano, que para Adán Dios lo organizó directamente, sin instrumentos, ni fases, mientras que para el hombre actual se vale de instrumentos (padre, madre, sol, etc.), que lo hacen por grados (mineral, vegetal, animal). Pero a ambos casos es aplicable, según Santo Tomás, el: "Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae..." (Gen., II, 7). Ahora bien: como en el hombre postadámico ese "formavit" no es inmediatamente realizado por Dios, se seguiría, según Santo Tomás, que el "formavit" del Génesis II, 7, pudo no serlo tampoco. Sin embargo, el mismo Tomás observa: "Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 1: Deus de terra creavit hominem" (I, 91, 26 & o). Y, en I, 91, 1, acude a la ciencia profana para corroborar esta idea de la formación del cuerpo directamente de barro, con este razonamiento: El cuerpo humano consta de los cuatro elementos "ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido quod est ignis, et humido quod est aeris: inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam... Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta" (I, 91, 1 c).

"En realidad, la Sagrada Escritura no dijo tal cosa *por eso* ("ideo"), ya que el hagiógrafo seguramente que con esa expresión no pretendía enseñar la ciencia natural de Aristóteles, aun cuando, como en este caso, no fuera falsa... Si, pues, Santo Tomás reclamó el derecho de soltarse del texto escriturístico, en cuanto a la materia de que fué construído el cuerpo humano, con el mismo derecho podría haber prescindido de la inmediatidad de la construcción con esa materia (el barro). Podría haber admitido que el primer hombre fué producido de un ser animal prehumano, al modo como, según su opinión, el hombre actual es producido de un embrión animal prehumano [7].

Si Tomás no hizo, de hecho, tal indicación, no fué porque se lo impidiera alguna dificultad bíblica fundamental, sino por la circunstancia de que la experimentación aristotélica de la naturaleza no ofrecía punto alguno de apoyo para ello..." (p. 186).

Es cierto que "el relato bíblico sobre el origen del primer hombre es menos adaptable a la teoría evolucionista que a la artefactista" (p. 186), pero el hecho de que Santo Tomás interpretara el texto bíblico a base de la ciencia aristotélica, nos alecciona para que, por un lado, no hagamos de una expresión bíblica punto de apoyo contra la ciencia profana y, por tanto, tampoco tengamos ninguna expresión bíblica por falsa, porque no es una expresión científica.

---

[7] Ciertamente, más admisible parece la formación de un organismo para el alma humana, por un alma animal, instrumento del Creador, que por la "virtus seminalis", instrumento del hombre. Sobre el aspecto filosófico de esa admisibilidad, cfr. Echarri (Jaime), S. J.: *El hombre en sus primeros orígenes. Evolucionismo antropológico.* "Razón y Fe", marzo 1949. Idem: *La evolución en el primer origen del hombre.* PENSAMIENTO, julio-septiembre 1949.

B) *Factores intrínsecos.*

Los aducidos por Tomás son tres: materia, forma, privación. La hominificación consiste en que la materia es privada de la forma que tenía (corruptio) y recibe una nueva forma que no tenía (generatio), todo ello por la acción de los agentes extrínsecos (causa principal e instrumental). Es, pues, una concepción esencialmente artefaccionística.

Los presentados por la teoría evolucionista son el principio vital específico y su desenvolvimiento. La hominificación a partir del huevo es, no una serie de organizaciones sucesivas no humanas preparatorias de la humana, sino el mero desarrollo de una organización contenida toda ella, previa y potencialmente, en la inicial.

En conclusión, en la hominificación artefaccionista persiste sólo el género (corpus) y la materia prima, mudándose la diferencia específica y la forma sustancial reiteradamente; en la hominificación evolutivista persisten el género, la especie, la diferencia específica, la materia y la forma substancial, mudándose sólo la organización. "La serie sucesiva de organizaciones de la evolución sustituye a la serie sucesivo-horizontal de la artefacción, o sea que el huevo llega a Hombre, no porque un factor exterior a él cambie su constitución hilomórfica, sino porque cada organización se desenvuelve en la subsiguiente contenida virtualmente en la anterior" (p. 198). La inexistencia de una organización posterior se desenvuelve en la subsiguiente contenida virtualmente en la anterior" (p. 198). La inexistencia de una organización posterior no es una *privación* de una forma inexistente en el sujeto y que éste ha de recibir de algún agente extrínseco, previo despojo de la forma preexistente (*corruptio*), sino que es una *involución* de la organización subsiguiente en la precedente, que originará a aquélla, por *evolución,* sin intervención de causa extrínseca alguna.

Según eso, las ideas expresadas por las expresiones "causa efficiens", "instrumentalis", "exemplaris", "finalis" y "efectus" se reducen, entendidas en sentido artefaccionista, a puros tecnomorfismos respecto a la ontogénesis, si ésta se verifica evolutivamente.

Una objeción: "Sin embargo, se podría tal vez pensar que la evolución intrínseca puede estar comprendida bajo la idea de la acción inmanente de la doctrina artefaccionista." El mismo Santo Tomás se pregunta qué habría que pensar sobre la generación en el caso irreal (según él) de que la fuerza formatriz del esperma fuera haciéndose ella misma las sucesivas formas del organismo engendrado, en vez de irlas fabricando en la materia a modo de un artesano. Y responde (I, 118, 1 ad 4) que no puede ser así "quia sic idem esset generans et generatum, et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi". ¿Tiene razón Santo Tomás? Sí, si la tuviera la biología artefaccionista, porque, como sabemos, según Santo Tomás, las mismas actividades inmanentes, v, gr., el crecimiento, son procesos artefactivos, en los que, dentro de un sujeto, se dan dos subsujetos, un alma que, como motor, actúa, y un cuerpo, en el que aquélla actúa (cfr. Ann. 27-42); no, si la biología evolutiva es acertada, pues en este caso no hay más que un sujeto inmanentemente operante.

V. ESENCIA MECANICA DE LA HOMINIFICACION

a) *Presupuestos conocidos por Tomás.*—Según Tomás, los cuerpos, tanto biológicos como infrabiológicos, tienen una constitución horomérica (de género y especie)... y otra hylomórfica (de materia y forma), mientras que los biólogos solos tienen, además, composición hylomórfica (de partes orgánicas)" (pp. 203-204.

b) "*Presupuestos ignorados por Tomás.*—1) Santo Tomás ignoraba que organismos de igual especie esencial y, por tanto, de igual constitución horomérica e hylomórfica, pueden ser de constitución hylomérica completamente distinta. Pongamos, por ejemplo, las diversas fases de los insectos (huevo, larva, ninfa, imago), a las que él considera como cambios esenciales y una comprobación visible de su teoría de que la formación de un organismo se verifica mediante cambios esenciales" (pp. 205-206). No advertía que lo específico fijo en una constitución hylomérica es no ésta, sino el modo determinado de cambiar ella.

2) Tomás (la biología aristotélica) ignoraba que ya los elementos iniciales del

organismo todo, el óvulo y el espermatozoide y el huevo tienen constitución hylomérica, son organismos; ignoraba los factores celulares (cromosomas, genes) del nuevo organismo, con todas sus fases y modalidades sexuales, y que ya en el huevo están determinadas las regiones correspondientes a las del organismo desarrollado.

c) *Enunciación.* 1) *La hominificación es una evolución, no una artefacción.*—El hombre es "animal rationale, constitutum ex corpore mixto et anima rationali" ya desde su primera célula (el huevo), y no sólo desde los tres-cuatro meses. "Tomás conocía la constitución hylomérica de los organismos, pero no un cambio interno de la misma sin cambio simultáneo de la hylomórfica: "Tenemos, pues, una nueva categoría ontológica: Cambio hylomérico sin cambio hylomórfico [8].

Ahora bien; ese cambio existe y no se ha de considerar como accidental al modo del cualitativo y cuantitativo de Santo Tomás, sino como sustancial, aunque de otra clase que el esencial.

Que, mirado desde el punto de vista de Tomás, sea un cambio sustancial se puede establecer así: Primeramente, según Santo Tomás, hay en la hominificación cambios sustanciales hylomóricos seguidos de hylomórficos.

En segundo lugar, también según él, la constitución hylomérica se compenetra con la hylomórfica, de modo que cada parte del constituto hylomérico lo es también del hylomórfico, por lo que, así como la materia de cada órgano es una parte de la materia del organismo entero, así la forma esencial de ese órgano es una parte de la forma del organismo entero, o sea que el organismo es al mismo tiempo un constituto hylomérico y morfomérico. La constitución hylomérica y morfomérica de un organismo se exigen mutuamente.

Pues bien; "según Santo Tomás, la constitución hylomérica del cuerpo ha de estar ya terminada cuando un alma de determinada constitución morfomérica se instala en aquél, o sea que las partes del cuerpo son la presuposición de las partes de la forma, siendo así que, si la mecánica evolutivista está en la verdad, se ha de verificar lo contrario, a saber: que ha de preexistir ya el alma para que el cuerpo y sus partes puedan ser construidas desde dentro por evolución... Si, pues, nos atenemos a la constitución morfomérica de las almas, enseñada por Santo Tomás, en el transcurso de la evolución debería, consecuentemente, presentarse cierto cambio de esa constitución morfomérica de las almas... En cada caso, el alma forma, primero, partes que no forma después, ya que dejan de existir, y forma después partes que no formó primero, ya que no existían" (p. 210).

En tercer lugar, cuando un todo animado se parte en varios todos animados, como ocurre en la separación de los gametos, o dos todos animados se funden en un todo animado, como en la unión de esos mismos gametos, dado que en esos casos se ha de aceptar la partición y, consiguientemente, la fusión de almas, difícilmente podremos decir que tales cambios sean accidentales. Por lo tanto, debemos pensar lo mismo respecto de la ontogénesis, verificada mediante divisiones, fusiones y actos semejantes de células, o sea que tendríamos un cambio de la constitución hylomérica del organismo y de la constitución morfomérica de su alma" (p. 211).

2) *La evolución es una categoría del hacerse, fundamentalmente diversa de todas las categorías tomásicas,* "pues el hacerse, según Santo Tomás, presupone que el sujeto es susceptible de cambiarse en otra manera (figura, tamaño) o en otra cosa (de diversa especie), y consiste en que ese sujeto pierde el ser que tiene (cualidad, cantidad,

---

[8] *Cambio hylomérico sin cambio hylomórfico.* Esta fórmula de Mitterer entraña uno de los problemas biológicos más interesantes. En efecto, sugiere inmediatamente estas cuestiones: ¿Hasta dónde puede cambiar de forma un organismo sin cambiar de especie? ¿Qué valor criteriológico tiene la forma orgánica en orden a determinar la esencia de un organismo y la de sus transformaciones?

Estas preguntas están pidiendo un estudio profundo a la luz de los *principios* filosóficos y de los *hechos* biológicos. Aquí sólo apuntaremos que éstos, los hechos biológicos, parecen sugerir una posibilidad amplísima, casi diríamos ilimitada, de cambio hylomérico sin cambio hylomórfico. Recuérdense las fases hyloméricas por las que pasan el hombre, los insectos, etc., en su ontogénesis y no podrá menos de pensarse que lo ocurrido en la ontogénesis bien pudo y puede verificarse en la filogénesis en un grado indeterminable "a priori".

especie) y adquiere otro gracias a la acción imprescindible de un factor extrínseco, de un artefactor o motor, mientras que la evolución presupone un sujeto que, por constitución, no sólo es capaz de evolucionar, sino que practica la evolución, es decir, está en evolución consistente, no en que el ser que aquél tiene lo pierda, sino en que él precisamente desenvuelve ese ser sin la acción de otro sujeto como causa principal" (p. 211-212).

El principio "quidquid movetur ab alio movetur" no se cumple para la generación evolutiva, contrariamente a la idea tomasiana, sino que aquélla meramente presupone alteridad de sujetos. Y no se cumple, ni indirectamente, en el sentido supuesto por Santo Tomás, respecto al movimiento del corazón y a la caída de los cuerpos, atribuyendo aquél a su prefabricación artefactiva y aquél y ésta al influjo primomotor de los cielos.

Lo cual no quiere decir que el sujeto evolucionante no depende del influjo motor ambiental; de hecho "depende de él mucho más íntimamente de lo que Tomás sospecha..., ya que a su específico hacerse, ser y obrar pertenece lo genérico de los cuerpos del mundo y del mundo de los cuerpos, como el género a la especie" (p. 214).

3) "*La evolución está sometida al principio de creación,* ya que, conforme a la idea tomásica, denominable principio de creación: Un ser que por constitución, o dicho de otro modo, por su esencia es meramente capaz de ser, no de ser efectivamente, es un ser creado por Dios (el único Ser que, por su esencia, es de hecho" (p. 214).

4) *La evolución y la conservación.*—La conservación ha sido siempre considerada como una creación continuada, que no aporta nada nuevo, sino sólo continúa lo preexistente. "Si los cuerpos del mundo evolucionan, éstos no sólo al comienzo son nuevos, sino que continuamente se están innovando y cambiando. La conservación será, por lo tanto, no un mero mantenimiento de la existencia de un modo de ser inmutado y, por consiguiente, no una simple creación uniformemente continuada en ese sentido, sino también un interno desenvolvimiento del modo de ser y, en este sentido, novocreador, es decir, una creación no uniformemente proseguida" (p. 216).

5) *Fabricación del alma humana.*—Conforme a la biología artefaccionista, Dios crea al alma humana sacándola, no "de potentia materiae", sino "ex nihilo" y metiéndola en la "potentia materiae".

"El alma espiritual tomaba en la biología artefaccionista una posición especial, difícil de adaptar al cuadro de esa biología artefaccionista. Pero, a primera vista, más difícil aún parece su acomodación en la biología evolutiva, ya que parece imposible concordar la creación de las almas con la evolución de los organismos. Sin embargo, concibiendo la ontogénesis evolutiva creacionísticamente, al modo ya expuesto, se acomoda la creación de las almas espirituales como último acto de intervención creadora en el conjunto de la ontogénesis evolutiva del hombre" (pp. 217-218).

VI. ONTOGÉNESIS Y FILOGÉNESIS DEL HOMBRE

Para la biología artefaccionista hay cierta analogía entre el origen causal de cada hombre actual y el del primer hombre. Así como la biología evolutiva tiene su ley biogenésica fundamental, *la ontogénesis es una recapitulación de la filogénesis;* así también la artefaccionista tiene la suya: *la artefacción de cada individuo es una repetición de la artefacción de su especie.*

En efecto; según la ley biogenésica evolutivista, el Hombre, en su ontogénesis va pasando sucesivamente por formas embrionarias semejantes a las adultas por las que pasó en su filogénesis y que aún persisten en animales actuales (Protozoo, Celentéreo, Celomado, Procordado, Vertebrado, Branquiado, Reptil, Mamífero, Mamífero con cola, Hombre) y, según la ley biogenésica artefaccionista, el Hombre en su ontogénesis va pasando sucesivamente por formas embrionarias semejantes a las adultas que fueron construídas por artefacción antes que él (materia inorgánica, vegetal, animal, Hombre).

"A este parecido formal ha de corresponder otro causal. Como en la filogénesis de la especie humana las formas posteriores habrían derivado de las anteriores; así, en la ontogénesis de cada individuo también las posteriores de las anteriores. Esto, por consiguiente, traducido a la biología artefaccionista, significaría: así como en la biogenia las formas posteriores son producidas a partir de las anteriores (el Hombre de una forma animaloide, ésta de una vegetaloide, ésta de lo inorgánico), así el primer

Hombre fué primitivamente producido de la forma animaloide, ésta de una vegetaloide, ésta de la inorgánica y, en fin, del barro.

Como aparece en la biología tomásica, Tomás no habría visto dificultad fundamental en semejante producción del Hombre; más aún: habría sido una hipótesis rectamente deducible de su biogenia. Si no lo hizo, fué, sin duda, por influjo de los tres aspectos siguientes: 1.°, el tenor del texto bíblico (Am., 450); 2.°, la teoría aristotélica de que los organismos no derivan unos de otros, sino que existen desde la eternidad (I, 46, 2 c & al 7); 3.°, la teoría aristotélica de que innumerables especies infrahumanas hoy, lo mismo que antaño, se pueden engendrar directamente del lodo, siendo, por otra parte, imposible la transición de una especie hecha a otra" (pp. 219-220).

VII. DETERMINACIÓN ANTROPOBIOGENÉSICA

Consiste en la actuación de las causas biológicas en orden a producir el determinado modo de ser del Hombre.

Esas *causas biológicas* son, según el artefaccionismo, las extrínsecas vertical-simultáneas y horizontal-sucesivas y, según el evolutivismo, la constitución intrínseca del organismo sefaciente.

El *modo* cómo actúan esas causas es, según la artefaccionismo, tecnomórfico, y, según el evolutivismo, evolucionístico, conforme a un proceso de organización progresivamente explícito, en el que se ofrecen los aspectos siguientes: La *preformación ontogenésica*, que se concebía primitivamente de modo que el todo estaba preformado porque lo estaban sus partes y no al revés; la *epigénesis*, que, como contrapuesta a evolución, sería la construcción "ab extrinseco", enseñada por el artefaccionismo biológico, y, como contrapuesta a evolución predeterminada, consistiría en que el destino de las partes orgánicas se determinaría sólo en el transcurso de la evolución por influjo del todo.

El *método investigatorio* del proceso ontogenésico humano es fundamentalmente el mismo en Santo Tomás y en la embriología moderna: comparar la generación y desarrollo embrionario del Hombre con los de otros organismos.

Los *determinantes inmediatos* de este proceso embriológico, la "mecánica embriológica", comenzaron a ser expresamente objeto especial de la embriología por obra de W. Roux. He aquí las conclusiones principales a que ha llegado esa rama de la ciencia: "El óvulo femenino sin fecundar se ha de considerar como germen plenamente suficiente, pues, aun en casos de fecundación normal y común en los demás, experimentalmente se ha comprobado repetidas veces que no es lo esencial la fecundación (es decir, la mezcla de dos núcleos ovular y espermático) para que se reanude el desarrollo antes empezado y luego interrumpido, sino la inseminación (es decir, la entrada del espermatozoide en el óvulo), o sea el estímulo proveniente de ésta, pues se ha podido demostrar que ese estímulo es reemplazable por la inseminación de espermas de especie y aun de tipo diverso; más aún, por estímulos físico-químicos (partenogénesis artificial). Por otro lado, se ha descubierto que también el espermatozoide, por lo menos su núcleo, se ha de tener, en algún modo, por tan plenamente suficiente como el óvulo, pues se ha logrado el desarrollo de individuos normales (Merogonia) a partir de espermatozoide con plasma ovular anucleado y hasta con trocitos de plasma ovular.

Si, pues, el óvulo y espermatozoide son totipotentes en orden a dar cada uno un individuo, ¿cómo, tras la fecundación (fusión de ambos núcleos), no resultan dos individuos, sino uno solo? ¿Cómo al fundir dos óvulos, como ya se ha logrado artificialmente, no resulta sino un sólo individuo normal? ¿Cómo en ambos casos no resultan duplicados los órganos y en el caso de la originación de sendos embriones gemelos a partir de los dos o tres o cuatro, etc., blastómeros resultantes, por división del huevo, cómo no resultan organismos con la mitad, la tercera o cuarta parte de los órganos? Lo mismo se diga respecto a la reproducción por generación, en la que una célula desprendida del organismo generante se desarrolla en un organismo entero igual a aquel.

En *conclusión*: "La biología de la germinación, partición y unificación juzgada con razón por Tomás como la contraposición de la biología de la artefacción, se ha visto experimentalmente fundamentada" (p. 227).

La *relación entre la parte y el todo* en el organismo ha logrado con eso un esclarecimiento esencial: la parte tiene la potencia no sólo de ser parte, como creía la biología artefaccionista, ni sólo de llegar a ser un órgano acabado a partir de una parte embrional incipiente, en la que aquél está preconstruido y predeterminado, sino también de convertirse en una parte completamente diferente y en el todo... Por eso, no se puede hablar del todo respecto a las partes, sino más bien de una primacía de la parcialidad respecto a la totalidad, tanto en el todo como en las partes del todo... Dicho de otra manera: la totalidad está con su potencia, no sólo en el todo, sino también en la parte..." (p. 227). Sin embargo, esa potencia totalizante de las partes, mientras son partes, no se ejerce sino parcialmente, o sea dependientemente y conforme al bien del todo, de modo que cada parte atiende a un sector limitado del todo o sea a sí misma en armonía con los demás. Cuando, pues, una parte está unida con las demás, tiene potencia totalizante remota sólo y parcialmente próxima; cuando se separa de los demás, tiene potencia totalizante próxima.

Esto no es volver a la biología aristotélico-tomásica, pues la biología evolutivista va holísticamente mucho más allá que la artefaccionista, tanto en lo hylomérico como en lo hylomórfico. Efectivamente, "mientras que toda la biología artefaccionista supone la impotencia de las partes para llegar a ser un todo, por lo que considera la propagación por división como antinatural; toda la biología evolutivista se funda en el comportamiento totalitario de las partes en orden a dar un nuevo organismo por evolución interna. Lo mismo se diga de la constitución hylomórfica del organismo, ya que el cuerpo y el alma, según la Biología artefaccionista, si bien, en cuanto al ser, constituyen un sujeto de materia y forma, en cuanto al obrar son dos sujetos de los que el uno, el alma (concebida así, no como forma, sino como motor) mueve al otro, el cuerpo, produciendo sus tejidos y activa sus miembros como hemos visto; el construirse el organismo mediante el desarrollo, se ha de concebir como actividad del sujeto entero, y, por tanto, no parcialística, sino totalitarísticamente, lo mismo que su ser; más aún: que no pertenece a su ser y es causado intrínsecamente por los mismos constitutivos que aquél" (p. 230).

Podríamos seguir examinando algunas otras ideas evolutivas: potencia prospectiva, significación prospectiva [9], relaciones de las partes entre sí y con el todo, equipotencialidad, armonía, correlación, inducción, organizador, potencia de regulación, relaciones del organismo en construcción con las circunstancias y del todo con otro todo mayor, etc. Aquí sólo indicaremos que con ello se asignan al organismo potencialidades y actividades que a Santo Tomás eran tan desconocidas como la misma potencialidad y actividad evolutiva...

"... A esto se añade que las antiguas tres potencialidades orgánicas son de naturaleza completamente distinta. Así, la potencia generativa artefaccionista ha sido suplantada por la evolutivista, que difiere de aquélla tanto como *desenvolver* de *fabricar;* la nutritiva y augmentativa también reciben un sentido completamente distinto...

... Más aún: esas potencialidades no lo son ni siquiera en el sentido antiguo: capacidad de ser producido y movido por factores extrínsecos de la serie vertical-simultánea o de la horizontal-sucesiva.

---

[9] Sabido es que estas dos expresiones son de Hans Driesch, discípulo y en un principio partidario de las ideas ontogenésico-mecanicistas de W. Roux, que luego, convencido por sus notables experimentos sobre los fenómenos de regulación y organización ontogenésicas, sustituyó por las vitalistas, ideando un sistema, el *neovitalismo,* basado en la admisión de un principio biológico supramecánico, que, por ser esencialmente el ideado por Aristóteles, le denomina como éste, *entelequia.*

Entiende Driesch por *significación prospectiva* de un elemento orgánico, embrionario, su destino morfogenésico *efectivo,* en el proceso ontogenésico, y por *potencia prospectiva* del mismo su destino morfogenésico *posible,* conceptos, como se ve, reducibles, respectivamente, a los de *potencia próxima,* por la que una parte del embrión incipiente es y actúa de hecho de tal modo determinado y concreto, y *potencia remota,* lor la que, cambiadas las circunstancias ontogenésicas, sería y actuaría de otro modo, alcanzando el grado supremo la potencia prospectiva cuando una parte del organismo puede transformarse en otra o en el organismo entero.

Finalmente, esas potencialidades se desarrollan en el transcurso de la ontogénesis a medida que se forman sus órganos y con ellos el organismo; mientras que, según Tomás, las potencialidades son partes potenciales del alma, y el alma un todo potencial, un constituto potencial de ellas (p. 231).

CONCLUSIÓN

"Quiza he conseguido por primera vez dar una exposición sistemática, un cuadro intuitivo de la biología tomásica sobre la generación; describir gráficamente y contraponer una a otra, sobre base más amplia, en su múltiple aplicación y amplio contraste, las dos ideas de biología artefaccionista y biología evolutivista...; suscitar con eso una representación viva del cambio verificado desde Tomás hasta hoy en el concepto biológico del mundo; y, no en último término, hacer de algún modo transparentes, si no visibles, los grandes cometidos que resultan para nuestra filosofía tomística de la naturaleza [10], si queremos resolver los problemas planteados por ese cambio del concepto cosmológico" (p. 231).

V. ANDEREZ, S. J.

Comillas (Santander).

---

[10] Fundamentalmente ese cometido de la filosofía, aludido por Mitterer, consiste en la interpretación evolucionistica del origen y modificación ontogenésica y filogenésica de los organismos, determinando filosóficamente las causas últimas, modificaciones posibles en el pasado, presente y porvenir, correlación genésica y morfológica de los seres vivientes y naturaleza de todos esos fenómenos, virtualidades y relaciones evolutivas.

Lo que se hubiera remontado la mente del Doctor Angélico en esta dirección, tomando el impulso suministrado por los datos de la biología moderna, lo podemos sospechar por los geniales atisbos que logró, como indicamos en la primera parte, a base de la deficientísima biología aristotélica, común entonces a escolásticos y no escolásticos.

A la "Philosophia perennis", a la escolástica, precisamente toca, fundándose en los sólidos y luminosos principios de la auténtica Metafísica cosmológica, y siguiendo el ejemplo de los dos grandes maestros de aquélla, Aristóteles y Santo Tomás, tratar de esclarecer "per ultimas causas" los datos bien comprobados por la ciencia biológica actual.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

COSSIO, CARLOS: *Panorama de la teoría egológica del Derecho.* Apartado de la *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.* Año IV, número 13. Buenos Aires, 1949. 57-103 pp. 25 × 17 cms.

La teoría esbozada en este *Panorama* ha sido expuesta anteriormente por Cossio en el trabajo *La tarea egológica del Derecho,* Buenos Aires, 1944. Para la interpretación de su pensamiento hemos tenido en cuenta el trabajo más reciente, *Teoría egológica y Teoría pura,* publicado por Cossio en la sección "Mundo Hispánico" de la *Revista de Estudios Políticos,* de Madrid, número 48, un poco recargado de referencias autobiográficas.

La teoría egológica, tal como viene expuesta en *Panorama,* tiene cinco partes fundamentales: una Ontología jurídica (II-V), una Lógica jurídica formal (VI-IX), una Lógica jurídica transcendental (X-XIII), una Axiología jurídica pura (XIV-XVII) y una Introducción al problema perisistemático de la gnoseología del error (XVIII).

El trabajo se inicia con una consideración previa, en que se plantea la concepción egológica de la filosofía del Derecho como filosofía de la ciencia del Derecho. Al Derecho natural se lo considera "radiado de la ciencia como una ideología por su falta de responsabilidad científica: hablar de la existencia sin referirse a la experiencia" (p. 58). Esto indica que Cossio no conoce la profunda concepción del derecho natural propia de la escolástica, pues esta concepción subraya de modo indiscutible un elemento de historismo y experiencia, inmanente al Derecho natural en razón de la materia—humana e histórica—sobre la que versa, y admite la necesidad gnoseológica de la experiencia para la determinación de los verdaderos límites del derecho natural y de los diversos módulos de aplicación correspondientes a las distintas circunstancias de hecho. Por lo que se refiere, pues, al problema del derecho natural, la "falta de responsabilidad científica" quedaría más bien a cargo del profesor Cossio.

Ontología jurídica: El derecho positivo (único real para Cossio) es un objeto egológico, es decir, un objeto *cultural* cuyo substrato es la acción humana, pero la acción humana considerada no como libertad subjetiva, sino como libertad intersubjetiva que se mueve en la dimensión coexistencial del hombre, como un obrar humano compartido. Esta es la alteridad, característica del Derecho. A tal libertad le es inmanente la valoración jurídica, que tiene un carácter positivo dado en la realidad histórica y que es accesible por toma de posición axiológica, en una visión ontológica con intuición emocional. (Aquí

Cossio se acerca a Radbruch, pero se aleja del extremo subjetivismo en que incide este último, insistiendo en la intersubjetividad de los valores y en que éstos no quedan al capricho del sujeto estimante.) Lo que no parece salvarse, en último término, en esta ontología jurídica egológica, es un puro positivismo social-historista o, si se prefiere, fáctico-existencialista. Decir, solamente y como última instancia, que el Derecho es uno de los modos fenoménicos de la plenaria vida humana (se trata de la concepción, de todos conocida, de fenomenólogos juristas como Gerhart Husserl, por ejemplo), es una palabra vacía para la persona que inquiere sobre la justicia frente a la trama de aporías axiológicas en que con tanta frecuencia se desenvuelve históricamente el vivir humano coexistencial.

Lógica jurídica formal: Aquí la teoría egológica hace suya la *teoría pura* del derecho de Kelsen, pero reduciéndola a ser solo eso: una lógica jurídica formal. Esto último constituye un mérito. Pero la aceptación de la "teoría pura" implica la aceptación del "deber ser" kelseniano, como pura cópula logística—axiológicamente neutra—y, sin embargo, a la vez, específicamnete jurídica. Eso es un falso supuesto, lo mismo en Cossio que en Kelsen. Un nexo puramente lógico formal no puede ser específicamente jurídico porque no hay una lógica formal específicamente jurídica. Esta no es cuestión de definiciones convencionales ni de construcciones sistemáticas a lo Kant, sino, en su base, de análisis fenomenológico, ya que—como se ha dicho, y en un sentido con verdad—el Derecho es una real dimensión del *Dasein*.

Lógica jurídica transcendental: Para Cossio la autenticidad lógica transcendental (es decir, lo que llamarían otros validez objetiva) de una norma jurídica es su positividad: para la teoría egológica toda *vigencia* ("verbigracia una sentencia contra ley, una revolución") tiene validez, y, por otra parte, no hay validez sin vigencia (una ley en desuso no puede tener validez). Supuesta la negación inicial del derecho natural, es claro que la posición de Cossio aquí no puede ser interpretada más que en el sentido de un radical positivismo jurídico, distinto sin duda del normativismo décimonónico, pero no menos extremo que él. Semejante positivismo está precisamente en abierta oposición con una de las experiencias existenciales más íntimas de la plenaria vida humana. Frente a esto, otros aspectos de la lógica jurídica transcendental egológica (p. e., la consideración de la norma como constitutivo *inadecuado* del objeto de la ciencia jurídica) resultan de interés secundario. No podemos detenernos en ellos.

Axiología jurídica pura: El positivismo que entraña la lógica jurídica transcendental egológica no implica para Cossio la neutralización axiológica del Derecho históricamente dado. Este Derecho es inmanentemente un valor histórico de justicia, porque es un objeto *con sentido*, de orden jurídico. Pero ¿cuál es el valor puro que da sentido en última instancia al valor histórico de justicia de un derecho dado? Cossio considera inexcusable la pregunta y busca ese valor por el camino del análisis existencial, pero en el plano del existencialismo puramente inmanente, ateo ("no se trata, por cierto, de saltar más allá de ella [la muerte] para llegar a la verdadera justicia; esto sería reincidir en esa metafísica caduca que trabajó con entes de razón" p. 81). El valor supremo es, según Cossio, el sacrificio de la vida. También aquí la posición egológica flaquea: el sacrificio de la vida es de suyo ambivalente; su valor es

función del valor al que la vida se sacrifica. Si el sacrificio de la vida fuese, en su desnuda abstracción, un valor supremo, todo sacrificio de la vida sería de igual valor, aun en el orden de la justicia. Esto, una vez más, está en contradicción con una fenomenología auténtica de la plenaria vida humana. Otros aspectos de la axiología jurídica egológica son menos fundamentales: la concepción egológica de la sociedad (que con respecto a Teodoro Litt, por ejemplo, no representa ninguna novedad) es estrecha y nominalística, cosa que le lleva a confundir la alteridad con la socialidad propiamente dicha y a negar, en consecuencia, la especifidad de la justicia social; en cambio, es un mérito insistir en que es la razón la que da fuerza de convicción a algo como verdadera justicia frente a todos.

Finalmente, en su *Introducción a la gnoseología del error*, pretende Cossio mantener a la teoría egológica en un terreno neutral frente al problema filosófico del historismo o absolutismo de la verdad, dejando así abierto un camino a la superación del primero. Pero, a nuestro juicio, las concesiones hechas anteriormente al positivismo han sido demasiado radicales para que esta generosa preocupación pueda llegar a tiempo, por lo que al Derecho se refiere Bajo este aspecto, resulta interesante contraponer a la posición total de Cossio el intento de superación conjunta del historismo puro y del formalismo doctrinarista que acaba de realizar en España—en un ámbito distinto del de la Filosofía del Derecho, pero de especial relevancia para ésta—el profesor Carlos Ollero, catedrático de la Universidad de Barcelona. En este caso, lo que podríamos llamar síntesis dialéctica, se logra, y el Derecho Político queda salvado del positivismo. El profesor español (Carlos Ollero, *Introducción al derecho político*, 1948) plantea el problema de las relaciones entre el Estado y la Sociedad como objetos científicos en el sentido de una impostación del Derecho Político en la Teoría de la Sociedad, y no directamente en la Sociología—entendida como pura fenomenología de lo social dado—ni en la Filosofía—entendida en su más estricto sentido de trascendencia metafísica—. Pero en ello ataca un problema de metodología, de distinción de campos; y la distinción no es negación, ni siquiera aislamiento, como expresamente ha hecho notar Ollero. Así queda abierto el camino para la valoración y la fundamentación ética, y la esencia jurídica del Derecho Político, al quedar liberada del escollo amoralista (ver sobre este punto José M. Díez-Alegría, *Juridicidad y eticidad*, PENSAMIENTO, 6 [1950], 91-94), se salva. Por otra parte, la distinción entre Teoría de la Sociedad y Filosofía de la Sociedad—aunque la especificidad de la Teoría pueda ser objeto de discusión—, por lo menos a título de distinción inadecuada, debe ser admitida, ya que la dimensión histórica entra en la Teoría de la Sociedad, tal como ésta viene caracterizada por Ollero, de una manera más directa y específica que en la pura Filosofía, obteniéndose de este modo para el Derecho Político un encuadramiento singularmente fecundo. De este modo la *Introducción* del profesor Ollero es de interés para el filósofo jurista, porque—desde su propio campo—representa una contribución muy estimable en un problema rigurosamente substantivo del Derecho: el del conjugado equilibrio de la eternidad y de la historia.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

RADHAKRISHNAN, S.: *Religion and Society*. G. Allen Unwin, Londres, 1947; 21 × 14 cms.; 242 pp.

Es un indio el autor, el profesor S. Radhakrishnan, discípulo entusiasta de Gandhi, invitado por el Senado de la Universidad de Calcuta en 1942 para la cátedra "Kamala Lectureship". Y aprovecha lo solemne de la ocasión en favor de la tesis religiosa que le obsesiona. "Reconstrucción social a la luz de ideales religiosos".

Vivimos uno de los momentos más decisivos para la humanidad, pero nuestra enfermedad es enfermedad del espíritu. Podrán señalarse como causas próximas del desastre mundial el carácter de Hitler, el tratado de Versalles o el orgullo herido de un pueblo, con tal de no olvidar la causa última (relativamente) que es una falsa filosofía. Y con mayúsculas que encabezan una de las secciones de su primera conferencia afirma: "La debilidad capital de nuestro tiempo es la SECULARIZACIÓN", es decir, "la eliminación del elemento *espíritu*" (pág. 22).

La tesis se reafirma en las páginas siguientes sin que el tono aseverativo llegue a cuajar en argumentación. Le basta al autor su propia convicción, por cierto muy honda y sincera, y varias citas selectas entre las que reconocemos con gusto algunas de la Biblia.

Se le opone el materialismo dialéctico marxista, y nos invita a recorrer sus posiciones en una jira, vulgarizadora más que crítica, para conducirnos a la conclusión previamente anunciada de que "el simpatizar con el marxismo como instrumento de la revolución social no implica el aceptar su base metafísica". La hipótesis materialista no es aceptable en ninguna de sus versiones. Además la "tremenda experiencia" de Rusia nos hace redoblar las precauciones.

Vuelve luego más explícitamente sobre la necesidad de la Religión. Y vuelve a alinear citas en son de argumentación: autores indios entreverados con David, Moisés, San Agustín, Santo Tomás, Platón, Plotino, Einstein... Su predilección se la lleva la orientación mística tan propia de la India. Algo ingénuo nos parece al interpretar el pacto de la U. R. S. S. con la Iglesia ortodoxa como un triunfo del espíritu religioso.

La religión es, pues, necesaria para formar almas que sepan adueñarse del progreso técnico que amenaza sepultarnos. Pero nos urge preguntar: ¿De qué religión se trata? El profesor Radhakrishnan hace suyas las palabras de Ibnal-Arabi: "Mi corazón se ha hecho capaz de todas las formas de religión; es pradera para las gacelas, es convento para monjes cristianos, es templo para los ídolos, es a un tiempo la Kaaba y la mesa de Tora y el libro del Korán. Sigo la religión del amor, sea cualquiera el camino que sigan sus camellos. Mi religión y mi fe: he ahí la verdadera religión" (pág. 53). Según confesión propia es el hinduísmo quien le ha proporcionado esa alteza de miras y capacidad de comprensión (pág. 52). Así se anima a citar hasta a San Agustín en favor suyo. El santo Doctor afirma (*De vera religione*, cap. 10) que el espíritu cristiano existía antes de que Cristo viniera al mundo; y el profesor indio cree que ese cristianismo "precristiano" es aquel mínimum común a todas las religiones y suficiente para su tesis (pág. 43).

Colocándonos por un momento entre las tinieblas del paganismo hemos de reconocer que un esfuerzo así merece toda nuestra simpatía. Es una reivindica-

ción caballerosa de los derechos de la religión natural. Va avalada por la cultura, la experiencia y la convicción del autor. Hasta ahí caminamos a su lado. Luego nuestra sensibilidad católica se ve lastimada, pero evitamos formar un juicio detallado hasta conocer los estudios que el autor dedica ex profeso a este tema en "The Religion we need" y "East and West in Religión".

La unidad del libro se rompe luego para dar paso a temas especializados sobre civilización y feminismo hindús. No recobra su interés universal hasta el último capítulo, donde bajo el epígrafe "Guerra y no-violencia", abunda en las mismas ideas transcendentales de la primera parte, para acabar con un cálido elogio de Gandhi.

Agradecemos sinceramente al profesor indio haber proclamado por todos los medios a su alcance la idea que a través de su estilo claro y anecdótico, de su amena cultura y de su contagioso fervor nos ha quedado como fruto de la lectura de su libro: "Religión y Sociedad", y nunca Sociedad sin Religión.

J. Echarri.

Russell, Bertrand: *Human Knowledge. Its scope and limits.* Allen and Unwin London, 1948. 22 × 14 cms. 538 pp.

Un nuevo libro de Russell siempre tiene probabilidad de merecer particular interés, aun cuando, como en el caso presente, la supermadurez de los años se deje sentir en cierta abundancia excesiva de sus páginas. Se trata de un libro con un propósito claro y bien definido, importantísimo, que se desarrolla con amplitud, a saber, cómo es posible llegar del conocimiento experimental individual a ese cuerpo más abstracto y universal de conocimientos que llamamos conocimiento científico del mundo. La posición escéptica, dice, no es sincera. El conocimiento científico en sus grandes líneas debe ser aceptado. Ahora bien; ello supone que es posible inferir de hechos experimentados otros hechos que no lo son, y esto, a su vez, requiere principios de inferencia distintos y al margen de la lógica deductiva. Inferir de un grupo de eventos otro grupo de eventos es justificable sólo si el mundo posee ciertas características, que no son lógicamente necesarias. Toda inferencia de ese tipo exige alguna especie de conexión entre los diversos procesos. Semejante interconexión viene tradicionalmente afirmada en el principio de causalidad o ley natural y está implicada en la validez —aun limitada—que se asigna a la inducción por simple enumeración. Pero las fórmulas tradicionales de esa interconexión pecan de defectuosas, a veces por excesivamente restrictivas y a veces por lo contrario. Por eso, el objetivo principal del libro se cifra en "descubrir el mínimum de principios que se requieren para justificar las inferencias científicas".

La investigación se desarrolla de la siguiente manera. La parte primera—"el mundo de la ciencia"—describe alguno de los rasgos característicos del universo que la ciencia ha hecho probable y representa la meta asequible por inferencia, si nuestros datos y nuestros principios de inferencia son capaces de justificar la práctica científica. La parte segunda—"lenguaje"—todavía preliminar, examina el sentido de ciertos términos fundamentales: hecho, verdad, conocimiento, creencia, definición, partículas egocéntricas (aquí, ahora, esto), relación de la experiencia sensible a conceptos empíricos, como "rojo", "áspero", "metro"... La parte tercera—"ciencia y percepción"—se ocupa de dis-

cernir y separar los datos de las inferencias en lo que pasa ordinariamente por conocimiento empírico. No se trata, pues, todavía de justificar las inferencias ni de investigar los principios a que obedecen, sino de demostrar que estas inferencias, en cuanto contrapuestas a las construcciones y deducciones lógicas, son necesarias a la ciencia. En particular se distinguen dos especies de espacio y de tiempo, una subjetiva y perteneciente a los datos, y otra objetiva e inferida. La parte cuarta—"conceptos científicos"—analiza los conceptos fundamentales del mundo científico inferido, más especialmente los de espacio físico, tiempo histórico, espacio-tiempo, leyes causales, estructura y cadenas "causales o líneas causales. Los puntos—instantes del espacio-tiempo—se definen como grupos de eventos o de cualidades. La parte quinta—"probabilidad"—examina este concepto lógico, ya que se admite que las inferencias científicas no confieren ordinariamente más que probabilidades a sus conclusiones. En lo principal se llega a la conclusión defendida por Keynes, a saber, que la inducción no hace sus conclusiones probables, a menos que ciertas condiciones se cumplan, cosa que la experiencia sola no puede nunca garantizar. La parte sexta—"postulados de la inferencia científica"—trata de encontrar ese mínimum aludido de postulados, anterior a la experiencia, necesario para justificar la inferencia de leyes a partir de la colección de datos, y además de investigar en qué sentido podemos pretender conocer que tales postulados son válidos. La función lógica principal, que deben cumplir tales postulados, es la de conferir una gran probabilidad a las conclusiones inducidas que satisfagan ciertas condiciones. Por eso no es necesario postular que tal o cual conexión de determinados eventos se verifica siempre, sino sólo que se da frecuentemente. He aquí los resultados.

En primer lugar, ni el principio de inducción por simple enumeración, ni la inducción hipotética, ni el principio de variedad limitada o de especie natural de Keynes, son válidos para justificar la inferencia científica. Esta, válida en general, debe serlo en virtud de alguna ley o leyes de la naturaleza que establezcan una o más propiedades sintéticas" (no matemáticas ni lógico-deductivas) del mundo actual. La verdad de las proposiciones que las afirman no puede nunca ser hecha probable por la experiencia, porque tales argumentos desde el momento que trascienden la experiencia, dependen para su validez de los mismos principios en cuestión. Estos, en definitiva, son cinco. Es muy probable—confiesa el propio autor—que se puedan reducir, pero él no ha logrado hacerlo.

1) *Postulado de cuasi-permanencia.*—Reemplaza la noción vulgar de "cosa" y "persona", sin implicar el concepto de substancia, y se enuncia así: "Dado un evento A, sucede con muchísima frecuencia que, en un tiempo próximo cualquiera y en algún lugar próximo, existe un evento muy semejante a A". Una "cosa" es una serie de tales eventos. El postulado tiene un aspecto subjetivo y otro objetivo. En ambos sentidos es válido.

2) *Postulados de las líneas causales separables.*—Tiene diversas aplicaciones, pero la más importante quizá sea en orden a la percepción, por ejemplo, al atribuir la multiplicidad de nuestra sensación visual, cuando miramos al cielo de noche, a la multitud de estrellas como a causas. Su enunciado es: "Es frecuentemente posible que se forme una serie de eventos tal que de uno o dos miembros de la serie se pueda inferir algo relativo a todos los otros miembros", inobservados, sin tener cuenta de nada más en el mundo.

3) *Postulado de la continuidad espacio-temporal.*—Niega la acción a distancia, presupone las líneas causales, a las que únicamente es aplicable, y nos permite creer que los objetos físicos existen cuando no se los percibe.

4) *Postulado de la estructura.*—Se refiere a las circunstancias en que está garantizado inferir una conexión causal probable, concretamente a los casos en que un número de sucesos estructuralmente semejantes se agrupan en torno a un centro, por ejemplo, la perceptción de un objeto por diversas personas, cámaras fotográficas, etc. Se enuncia así: "Cuando un número de eventos complejos estructuralmente semejantes están referidos a un centro en regiones no muy separadas, es ordinario el caso de que todos ellos pertenezcan a líneas causales originadas por un evento de la misma estructura en el centro."

5) *Postulado de analogía.*—"Dadas dos clases de eventos A y B, y dado que, donde quiera se pueden observar uno y otro. hay razón para creer que A causa B; entonces, si en un caso dado se observa A, pero no hay manera de observar si B sucede o no, es probable que suceda B; y lo mismo si se observa B sin que la pre-

sencia o ausencia de A pueda ser observada." Este postulado tiene aplicación en orden a permitir que se puedan inferir procesos mentales ligados a cuerpos distintos del nuestro.

Estos principios los conocemos verdaderamente, si bien en un sentido diverso de aquel en que conocemos los hechos particulares. Los conocemos en el sentido de que generalizamos, en conformidad con ellos cuando usamos la experiencia para persuadirnos de una proposición universal, como, por ejemplo, los perros ladran. En otros términos, puede decirse que "conocemos" lo necesario para la inferencia científica, puesto que ello cumple las siguientes condiciones: es verdadero, lo creemos, no lleva conclusiones que la experiencia refute, es lógicamente necesario si un hecho o conjunto de hechos ha de ser capaz de aportar una prueba en favor de otro hecho o evento. "Aunque de esta manera—concluye el Autor—nuestros postulados pueden ser encajados dentro de un marco que tiene algo que podría ser llamado sabor empiricista (empiricist 'flavour'), resulta, con todo, innegable que nuestro conocimiento de ellos, hasta donde llegue, no puede basarse en la experiencia, por más que todas sus consecuencias verificables sean tales que la experiencia confirmará. En este sentido, hay que admitir que el empirismo, como teoría del conocimiento, se ha demostrado in-suficiente, aunque menos que cualquiera otra teoría anterior del mismo"... "Sean cuales sean los principios de inferencia—los cinco señalados u otros—, ciertamente que son necesarios y que no pueden ser deducidos lógicamente de los hechos experimentales. Por consiguiente, o conocemos algo independientemente de la experiencia (es decir, algo fuera de y sobre lo experimentado), o la ciencia es un desatino. Es un contrasentido pretender que la ciencia puede ser válida prácticamente y no teóricamente, porque es prácticamente válida sólo si sucede lo que predice; pero si nuestros cánones (o algunos que los sustituyan) no son válidos, no hay razón para creer en las predicciones científicas."

Como se ve por este esquema, y mucho más—claro está—recorriendo sus páginas todas, este libro de Russell encierra un contenido riquísimo y del más alto interés, que es preciso tener en cuenta por su actualidad y por la garantía con que está elaborado. Naturalmente que no estamos de acuerdo con muchos detalles de la exposición ni con algunas ideas generales, que actúan casi siempre periféricamente sobre lo tratado. Pero ateniéndonos a la concreción específica del tema estudiado, nos parece evidente que esa superación del empirismo, desde el mismo empirismo y por quien al fin tiene ascendencia empirista y los mejores hábitos empiristas, es un resultado magnífico y sumamente apreciable. Para nosotros es un síntoma más de esa tendencia, que el pensamiento científico más evolucionado de hoy va mostrando de mil maneras poseer inmanentemente, hacia una posición de equilibrio entre el idealismo y el realismo materialista o positivista y empirista. Ninguno de los extremos basta. En este caso es el empirismo quien se fuga de sí mismo casi por sus propios medios. Hay en el libro planteamientos y análisis que los no empiristas deben tener en cuenta, pues les pueden enseñar mucho. La superación del empirismo, tal como se obtiene y se formula, no es sin duda del todo precisa y segura; pero los demasiado optimistas, que creen poseerla del otro extremo con toda precisión y claridad, pueden aprender aquí que su posición no es todo lo justa ni está todo lo elaborada que debiera para ser enteramente razonable. Es agradable leer en este libro la afirmación de que—contra lo que divulgó Hume—la causalidad no es sólo sucesión inevitable o la de que el conocimiento empieza por la experiencia casi como un eco del "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"; pero es también preciso tener en cuenta mucho de la moderación con que eso mismo se desarrolla luego desde el punto de vista empirista. La última afirmación del libro es profundamente interesante, a pesar de la forma un poco drástica y como de revancha con que está escrita.

"Las insuficiencias del empirismo han sido descubiertas mediante una adhesión estricta a la doctrina que inspiró la filosofía empirista: que todo conocimiento humano es incierto, inexacto y parcial. En cuanto a esta doctrina, no hemos encontrado limitación alguna de cualquier clase." Hay exageración, pero también verdad, y era conveniente que la autosuficiencia excesiva de la ciencia de ayer comenzase a entrar—como va entrando cada día más—por estos caminos de modestia y relativa desconfianza, igualmente alejados del dogmatismo como del escepticismo.

La lectura de este libro de Russell es sencilla y hasta amena, aunque repeticiones y desarrollos demasiado minuciosos produzcan a veces cierto cansancio. Ha conseguido en buena parte vulgarizar y escribir (según se proponía expresamente), escribir como escribieron Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley y Hume, es decir, evitando que la filosofía adquiera un aspecto casi tan técnico y, por lo mismo, inasequible, como las matemáticas.

J. ECHARRI.

LÉONARD, JEAN, S. J.: *Le bonheur chez Aristote*. Academie Royale de Belgique. Mémoires. 2.ª Serie, tome 44. Bruxelles, 1948. 25 × 16 cms. 224 pp.

La Real Academia de Bélgica honra la memoria del autor, muerto a los treinta años, en los comienzos de su actividad científica, el 26 de septiembre de 1945. En esta obra póstuma, después de desarrollar la estructura sistemática de las ideas morales del Estagirita, el autor plantea la grave dificultad que tiene que resolver Aristóteles al decidir si la felicidad se halla en el bienestar material o en el gozo de la contemplación. De esta última habla el Estagirita en el libro X de su *Etica*. El dilema persiste entre el hedonismo y el eudemonismo, entre el placer y la virtud moral. Desarrolladas estas ideas en las páginas 17-106, Leonard indica las graves dificultades de la moral aristotélica; una de ellas es la fijación del concepto de prudencia, empleada unas veces en sentido teórico platonizante, y otras en su sentido práctico. Oscilación no menos grave la doble tendencia moralista y eudemonista, que se desarrolla en las Eticas a Nicómaco y a Eudemo, donde tampoco alcanza Aristóteles a precisar las relaciones que tienen las virtudes con la prudencia y la sabiduría. Persiste la misma indecisión al tratar de las mutuas relaciones entre prudencia y sabiduría. A continuación plantea una larga serie de aporías internas del sistema aristotélico relacionadas con el problema ético. En la conclusión, reconoce el autor el fracaso de la empresa aristotélica en la moral, fracaso confesado por el Estagirita, que no desmerece los mayores elogios por el alto nivel científico en que supo plantear tan graves problemas (pp. 178 ss.).

A nuestro juicio, esta última conclusión tiene sus raíces en que se toman como índice del pensamiento aristotélico las dos éticas, que precisamente en sus incongruencias se hacen de autenticidad muy sospechosa. Es el tributo necesario al que se compromete al someterse a las teorías de Jaeger, que acepta sin discusión. Por lo demás, la obra contiene una serie de observaciones muy atinadas para el estudio de la problemática comparada de la Academia y del Liceo.

E. ELORDUY.

JOSÉ DE TONQUEDEC: *¿Acción diabólica o enfermedad?* (Colección Psicología-Medicina-Pastoral). Vol. I. Edit. Fax. Madrid, 1948. 240 pp. 20 × 14 cms.

Con este interesante volumen comienza la Colección Psicología-Medicina-Pastoral, publicada bajo la dirección de los PP. Pedro Meseguer y Jesús Muñoz. El programa que se proponen desarrollar es de lo más sugestivo y atrayente para todo el que se dedica a la dirección ajena: "Psicología de la conversión, psicología de la incredulidad y de la fe, psicología de la vida ascética psicología normal y anormal y estados místicos, psicología, escrúpulos y obsesiones religiosas, fundamentos psicológicos de la vida moral, caracteriología y dirección, psicología de los sexos y dirección, psicología de las diversas escuelas de espiritualidad, psicología de las multitudes, pastoral psiquiátrica, etcétera." Sólo deseamos que este vasto y selecto programa llegue pronto a su realización.

El comienzo es feliz, tanto por la elección del tema como por la del autor. El P. Tonquedec—hombre de actividad multiforme—nos ofrece en este libro una parte de su mucha experiencia, acumulada en los veinte años de exorcista oficial de la diócesis de París.

Presenta su trabajo como una continuación de su *Introducción al estudio de lo maravilloso y del milagro,* y pretende orientar a todos los que se dedican a la dirección de almas. La tónica general del libro es de suma sensatez, en un tema delicado y expuesto a extremos. Ni excesiva credulidad ante el problema de la posesión diabólica, o de la influencia sobrenatural del demonio en las almas, ni tampoco espíritu hipercrítico. Puede decirse que el libro es un buen comentario de las sabias normas que la Iglesia da para el modo de proceder los exorcistas: "Sepa el exorcista cuáles son los signos que distinguen al poseído de los que padecen de melancolía o de otra enfermedad. Los signos de la presencia del demonio son los siguientes: hablar una lengua desconocida un buen rato (*pluribus verbis*) o comprender a uno que la hable; descubrir las cosas distantes u ocultas; mostrar fuerzas superiones a la edad o al estado natural del sujeto y otras cosas por el estilo. Cuanto más signos de éstos se acumulen, tanto serán indicios mayores" (Ritual Romano, *De exorcizandis obsessis a daemonio,* n. 3). El autor confiesa llanamente cómo al principio de su ministerio falto de experiencia exorcizó a alguno que, mejor estudiado, no pasó de ser un simple enfermo. Por eso debe conocer el sacerdote los síntomas de las enfermedades nerviosas que presentan ciertas analogías con la actitud de los posesos. La psicastenia, la epilepsia, la histeria, son a este fin descritas con brevedad, señalando sus caracteres distintivos; del mismo modo se agrupan algunos elementos de las distintas psicosis que pueden tener relación con el tema (ensueños morbosos, alucinaciones, impulsos, interpretaciones, tristeza morbosa).

Como el carácter dominante del libro es la atribución de los fenómenos a causas naturales, ya se advierte que sacaría falsa impresión el lector si dedujese que nunca ha tropezado el autor con la posesión auténtica; pero en este libro quiere principalmente frenar las demasías en sentido inverso, recurriendo a los espíritus, y en particular al diablo, para explicar todo lo que parece extraño en la conducta humana. No obstante, creemos que hubiese ganado el fin pretendido por el libro si hubiese subrayado algo más las diferencias de las

manifestaciones patológicas de algunas enfermedades y las de la verdadera posesión. Es, no obstante, un libro que se lee con fruto y que aviva el deseo de dar lectura a los que se anuncian en la Colección. Notemos, en fin, que la traducción hace olvidar que el original está en otra lengua.

A. ROLDÁN.

ANDRÉS MARCOS, TEODORO: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Democrates Alter"*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1947. 281 páginas 19 × 13,5 cms.

El doctor Andrés Marcos, eminente catedrático de Derecho en la Universidad de Salamanca, es ya conocido entre los investigadores de la historia españoles y extranjeros por sus documentados estudios de investigación y crítica acerca de diversos puntos históricos, y muy particularmente acerca de las relaciones entre Francisco de Vitoria y el emperador Carlos V y sus pareceres sobre la conquista de las Indias Occidentales por los españoles. Las serias y prolongadas investigaciones de A. M. sobre esta cuestión para deshacer, con documentos en la mano, las acusaciones que sectarios españoles y escritores extranjeros, fautores de la leyenda negra, hacían contra Carlos V y contra España, ayudados por religiosos también españoles, movidos por un mal entendido espíritu de exaltar a la propia corporación, valieron tanto, que con esas investigaciones y estudios logró se rectificaran conceptos en centros universitarios y académicos bien conocidos por su aversión y aun su hostilidad hacia todo lo español.

Muy semejante a la cuestión Vitoria-Carlos V es la cuestión Juan Ginés de Sepúlveda. La leyenda negra, a una con ese espíritu corporativista un tanto aldeano, que, como es sabido, ha colaborado cándidamente al rebajamiento de muchas glorias españolas, ha venido atribuyendo a Ginés de Sepúlveda unas ideas acerca de la guerra, la conquista y la sujeción de los vencidos, que sólo podrían explicarse o por tener un alma depravada ("impío, pagano, cruel y defensor de robos y asesinatos", se le ha llamado), o por no conocer los principios fundamentales del Derecho natural. Y la realidad es que Ginés de Sepúlveda, cronista de Carlos V, fué un sacerdote de reconocida probidad pública y privada, humanista de los más cultos y eruditos, estilista en el uso de la lengua latina, insigne alumno de las Universidades de España y del Colegio de San Clemente, en Bolonia, excelente teólogo, filósofo e historiador. Todo esto aparece ya confirmado, con escrupulosidad científica, en los capítulos preliminares del libro compuesto por A. M. Los estudios de Menéndez Pelayo y otros hispanistas se confirman aquí.

Pero el punto más batallón sobre Ginés de Sepúlveda es el de sus ideas acerca de la guerra y la conquista, en general, y su juicio sobre la conquista de América por los españoles, considerada desde el punto de vista de los principios del Derecho natural y del Derecho de gentes. Andrés Marcos las examina en el *Democrates* y más detenidamente en la ampliación, réplica y contrarréplica que el propio Ginés de Sepúlveda llamo *Democrates Alter*.

Antes de entrar en el estudio interno de la doctrina sepulvediana, A. M. ha seguido, mediante un prolijo y detalladísimo trabajo de investigación, todos los pasos y

vicisitudes que el *Democrates Alter* sufrió y padeció por la persecución que al mismo hicieron Fr. Bartolomé de las Casas y sus partidarios, y la defensa que del escrito hacían Fr. Diego de Vitoria, O. P., el doctor Guevara, el doctor Moscoso y los miembros del Consejo de Castilla, así como, muy probablemente, el gran Francisco Vitoria. En toda esta peripecia aparece el contraste entre la serenidad, el modo de comportarse propio de un hombre de estudio, el ayuante y docilidad de Ginés de Sepúlveda y el apasionamiento y maquinaciones del exaltado Fr. Bartolomé para evitar que el escrito viera la luz pública. La tarea que en esta parte ha llevado a cabo Andrés Marcos de examen de actas universitarias, cartas, cédulas y disposiciones de los Consejos de Castilla y de Indias, correspondencia epistolar entre diversos personajes, notas, Memorias y comentarios de personas de aquel tiempo, responde a las más rigurosas exigencias de la metodología y de la crítica históricas. Como decimos, en ello se muestra el elevado espíritu e intenciones de Sepúlveda, aunque cierto, no falta alguna ocasión en que, en uso de su defensa, llega a señalar en los escritos de su adversario proposiciones a las que da el nombre de heréticas y escandalosas.

El contenido doctrinal del *Democrates Alter* está distribuído en dos partes, de las cuales la primera se dedica a la teoría y práctica de la guerra en general, y la segunda a la crítica de las guerras de los españoles en las Indias. En la primera parte, Sepúlveda se muestra enteramente pacifista y sólo justifica la guerra cuando ésta se hace por legítima autoridad, recta intención, modo justo, causas justas y suficientemente graves. Como se ve, estas ideas de Sepúlveda son exactamente las de toda verdadera filosofía moral, y muy particularmente la de la doctrina católica. Y Andrés Marcos ha tenido la feliz ocurrencia de presentar pareados textos de Sepúlveda y textos de las *Relecciones* de Vitoria para hacer ver patentemente su coincidencia. Con la particularidad de que algunas de estas ideas las había expuesto ya Sepúlveda en otros escritos suyos anteriores a las explicaciones del gran teólogo burgalés.

Para la exposición y crítica filosófica y teológica del pensamiento de Sepúlveda sobre las guerras de los españoles en las Indias, empieza Andrés Marcos distinguiendo con gran claridad diversas acepciones y especies de imperialismos, demostrando con ello que las acusaciones de imperialista que se han hecho contra Sepúlveda proceden o de prejuicios apasionados o de desconocimiento y falta de lectura de la obra de que se trata, o sea del *Democrates Alter*. Examina a continuación las cuatro clases de razones particulares que aduce Sepúlveda para justificar las guerras indianas de los españoles, haciendo un estudio detenido de cada una de ellas. La primera es evitar y desterrar la costumbre de sacrificar decenas de millares de vidas inocentes para honrar a los dioses y la de aplacar a éstos con corazones humanos; la segunda, la de desterrar las costumbres nefandas y cruentas y la antropofagia arraigadas en aquellas tribus: la tercera, para establecer un régimen legítimo y pacífico de vida en que fuera posible la predicación del Evangelio y en el que los jefes de reino o tribu no estorbaran a sus súbditos escuchar la predicación de la verdadera fe; la cuarta (que es la razón floja de Sepúlveda y la que más asidero ha dado a sus difamadores) se apoya en la teoría de Aristóteles de la licitud de la sujeción por guerra y la de la superioridad de unas razas sobre otras. Del estudio de todas ellas resulta que las tres primeras son admitidas por los internacionalistas como fundadas en el Derecho natural, y acerca de ellas las ideas y aun expresiones de Sepúlveda coinciden en lo sustancial con las de Vitoria. Merece especial consideración el análisis detallado que A. M. hace de la tercera razón para demostrar que en sí, teóricamente, no tiene nada de imperialista y que mira al bien de los indios, aunque esto no quita que la divulgación de esta razón fuera prácticamente peligrosa, por la inclinación que entonces tuvieran los españoles a extender sus dominios.

En cuanto a la cuarta razón, A. M., reconoce que es infundada y de gran peligro de que con ella se pretenda justificar usurpaciones injustas; mas, aun así, en la mente de Sepúlveda la obligación de las razas cultural, religiosa y moralmente inferiores de someterse a las superiores, no es por razón de la utilidad de éstas, sino para beneficio de las inferiores hasta que sean enseñadas e instruídas en una vida más perfecta.

Las conclusiones de A. M. en defensa de la doctrina contenida en el *Democrates Alter* (si se exceptúa la cuarta razón, de espíritu aristotélico, apuntada), como sustancialmente conforme a la Filosofía Moral y al Derecho de

gentes y acordada con la de Fr. Francisco Vitoria, son una deducción lógica del estudio doctrinal de la célebre, aunque poco conocida, obra de Juan Ginés de Sepúlveda.

Dios nos dé muchos investigadores que sigan las huellas de Andrés Marcos en éste y otros asuntos históricos.

S. CUESTA.

SCHUBART, WALTER: *Europa y el alma de Oriente*. Ediciones Studium de Cultura. Madrid, 1946; 307 pp. 20 × 15 cms.

Este libro extraordinariamente interesante, que en los últimos años ha circulado profusamente por Europa y que ha traducido del alemán al castellano el M. I. Sr. don Antonio Sancho, canónigo magistral de Palma, no ha tenido, a pesar de esa difusión, la resonancia en los países occidentales, que parecen pedir su contenido y su doctrina.

Pero acaso ha sido esto: la doctrina y tesis que en el se desarrolla, lo que ha dado lugar a una especie de conjuración tácita del silencio, como si la conciencia colectiva del mundo occidental se esforzara en sofocar o desoír una voz hasta ahora inaudita que dice verdades nuevas, graves y poco gratas.

La edición castellana se presenta precedida por un prólogo erudito y orientador del doctor Sancho, benemérito por ésta y otras traducciones y escritos de la cultura moderna española. La obra tiene tres partes de diversa extensión y que llevan en la versión española los títulos, respectivamente, de "El último problema del Occidente", "Mundo occidental y mundo oriental" y "Nivelación". En la primera se hace el planteamiento de una nueva teoría filosófica y teológica de la historia; en la segunda se hace el análisis o anatomía del espíritu de la Europa occidental, particularmente de Alemania, los pueblos anglosajones y Francia, con un capítulo aparte sobre los españoles y los rusos y sobre la misión de España. En la tercera se deducen las conclusiones resumiendo los factores del actual enfrentamiento de Oriente y Occidente y señalando las perspectivas con que se nos presenta el futuro del mundo.

En la obra podemos distinguir tres aspectos. Uno de ellos es el de la factura ideológica de la construcción que el autor ofrece a los filósofos de la Historia; otra es la propia teoría filosófico metahistórica y otra la disección que hace del espíritu de Europa y de sus ingredientes.

En cuanto a lo primero, topamos con una construcción de tipo fundamentalmente germánico. El autor es racial y culturalmente un alemán injerto en báltico, y, como tal, al hacer un estudio de toda la fenomenología espiritual colectiva de la Europa contemporánea, no podía satisfacerse con un estudio más o menos profundo de los hechos y problemas que hoy presenta Europa, sino remontarse (o profundizar, que es lo mismo) al proceso y desarrollo de unas leyes ultracircunstanciales, cósmicas, metafísicas, en las que el actual conflicto espiritual de Oriente y Occidente quedara explicado e iluminado por una luz trascendental. Por eso, la primera parte de la obra no puede menos de traernos a la memoria, en lo que tiene de intento de explicación metahistórica, a Rosenberg, a Spengler y aun a Nietzsche, Scopenhauer y Hegel, aunque tenga una dirección radicalmente opuesta a la de estos filósofos germanos. Pero sucede que Schubart no es germano puro, y, además, se ha sumergido plenamente en el pensamiento filosófico-histórico de Rusia y del movimiento paneslavista, que es esencialmente religioso y teologicista. De ahí la especial e interesante modalidad que tiene la concepción de Schubart: su filosofía parte de lo sobrenatural, busca y se apoya en lo sobrenatural, tiende a lo sobrenatural y orienta hacia un fin divino del mundo y de la historia.

En cuanto a su particular teoría, será sin duda lo que más se preste a controversias teóricas. Las teorías de la filosofía de la historia son, en grandísima parte, al menos muchas de ellas, resultado de una creación mental y fantástica subjetiva que juega y combina los datos positivos de la historia a su talante y en función del esquema preconcebido. La teoría de Schubart pone la explicación del desarrollo de la historia del mundo en la sucesión de *eones*, emisiones ultramundanas que realizan en la tierra formas extensas de vida y espíritu. El autor distingue cuatro arquetipos de vida his-

tórica de gran extensión y duración, cuatro *eones*: el *armónico*, el *heroico*, el *ascético* y el *ioanneo-mesiánico*, que es el más elevado y perfecto. Si se compara esta teoría con la de los otros pensadores alemanes antes mencionados, que han querido dar una explicación unitaria y, por lo mismo, total a la historia de la humanidad, se la encuentra probablemente menos profunda y menos espiritual; pero, por lo mismo, menos arbitraria y más profunda en el hacer histórico, contemplado desde gran altura y con mirada que abrace tramos amplios de muchos siglos. Aun así, muchas veces habrá que forzar la interpretación verdadera de los hechos para utilizarlos como datos confirmadores de la teoría.

El tercer elemento de la obra, o sea la descripción del cuadro espiritual de Europa, la explicación más próxima y sencilla del mismo, la crítica y la valoración de lo que pueden servir el Oriente y el Occidente para la regeneración auténtica del mundo, es lo que verdaderamente puede impresionar a los europeos por el innegable acierto, por la sinceridad y objetividad que palpitan en las consideraciones de W. S. La tesis, en esqueleto, o sea desprovista de la flácida musculatura y de la piel exánime con que S. la recubre, a veces para que no cause tanto horror, es la siguiente: el Occidente (o sea Alemania, Francia, parte de Italia, Inglaterra, Estados Unidos) tienen la técnica material, la riqueza en explotación, la industria y los medios de la vida material; pero no tienen ni fe religiosa, ni sentido moral, con lo cual todos aquellos bienes son, para el hombre mirado desde un punto de vista espiritual, sumamente insuficientes y aun nocivos y destructores. El Oriente (o sea el pueblo ruso, y aun el pueblo chino, el indio, el árabe) se halla retrasado en el orden material respecto de los pueblos del occidente de Europa; pero son profundamente religiosos, no son terrenales, creen en la inmortalidad del alma, esperan la dicha de la vida eterna con Dios. Luego tienen los elementos verdaderamente eficaces para la salvación y regeneración de la pobre humanidad que hoy contemplamos. Particularmente Rusia, por el hecho de que su religiosidad está ya referida a la verdadera religión natural y revelada, por su piedad y generosidad, y por su universalismo, es la que ha de ir delante en la tarea redentora. Hoy día Rusia está sojuzgada por el bolchevismo; pero el bolchevismo es un capacete de tortura, una corona de espinas que ha sido clavada por fuerza al pueblo ruso. Pero ese instrumento lo ha fabricado la Europa occidental: es hechura del positivismo francés, del estatolatrismo alemán, del materialismo y terrenalismo de Europa. El bolchevismo no es el pueblo ruso.

El autor mira con simpatía a la Iglesia católica, pues la regeneración del mundo, mediante el advenimiento del *eon ioanneo-mesiánico*, tiene como condición la concordia entre los pueblos y los hombres, y para esa concordia la Iglesia católica tiene una vocación especial.

En cuanto a España, aunque colocada espacialmente en el Occidente de Europa, es un país oriental, de espíritu mesiánico, y hoy día es el único pueblo de los situados en el occidente de Europa que es capaz de luchar y morir por una idea religiosa y una fe en la inmortalidad.

No es menester decir más para ponderar la importancia y el interés de la obra de Walter Schubart.

S. Cuesta.

Alves García, Dr. J.: *Psicanalise e Psiquiatria*. Río de Janeiro, 1947. 125 páginas, 23,5 ×16 cms.

Libro breve y denso, con la concisión exclusiva del inteligente que al escribir domina la materia, el pensamiento y la expresión. Así está compuesta esta "tesis para oposiciones" en la Facultad de Medicina de Río de Janeiro, en la que el A. estudia el psicoanálisis freudiano en sus aspectos epistemológico, psicológico y psiquiátrico, con vistas a un público ya conocedor de la teoría que se trata de examinar.

Señala en la primera parte los graves fallos de puntos capitales del freudismo; sitúa luego esta concepción en el ambiente cultural en que brotó y,

consignado lo mal mirada que ha sido por todos los filósofos de algún valor, demuestra su falsedad filosófica por su extremo irracionalismo materialista, por su método constructivo deficiente y por su argumentación falaz, basada constantemente en analogías aparentes. En la parte segunda, después de aludir al menosprecio con que todos los psicólogos científicos han mirado al freudismo, hace ver que las realidades de "inconsciencia" y "emotividad" eran conocidas antes de Freud, especialmente por Janet, y demuestra la contradicción que envuelve la "simbolización inconsciente". Muestra la tercera parte lo apriorístico del concepto freudiano de "instinto", sin base alguna científico-fisiológico; su insuficiente explicación de las neurosis, con el agravante de que sus conceptos de "complejos de inferioridad", "transfer afectivo" e "ideas reprimidas" eran conocidos mucho tiempo antes de Freud, lo que no impide el que haya tenido algún valor curativo, como lo tuvo toda teoría psicopatológica, por errada que fuese, gracias al influjo sugestivo terapéutico que todas ellas han tenido sobre los pacientes. Esto da ocasión al A. de propugnar la "Psicoterapia ecléctica", que juzga debe imponerse hoy, en lo que coincide con las recent sumas conclusiones de Grinker y Spiegel, quienes, a base de estudio de neurosis de la última guerra mundial, se han opuesto decididamente al freudismo, tan en boga entre muchos de sus colegas de Norteamérica.

La obra demuestra verdadera competencia, no sólo en el terreno de la especialidad del A., sino en el de la cultura general y aun en el filosófico; su claridad en las ideas, su precisión, lógica y objetividad de la argumentación y en las conclusiones, su nitidez en la expresión, revelan al escritor y al profesor. Tal vez ciertas limitaciones de tiempo y espacio no permitiesen al autor una ulterior elaboración, que sería aconsejable para ediciones posteriores: más homogeneidad en la construcción general, procurando evitar el aspecto de digresión que, como el A. reconoce, presenta a veces la argumentación en sus primeros pasos; más pasajes de los autores que se mencionan, citados a la letra y con la cita al pie; creemos sería de gran efecto probativo una síntesis final breve del freudismo, a la que se contrapusiesen, reunidos de modo conciso, los eficaces argumentos aducidos separadamente a lo largo de la obra.

No estamos de completo acuerdo con el criterio de considerar actualmente menos necesario el estudio psicológico del instinto; en éstos influye, sí, la bioquímica, pero no sólo ésta; cuanto más que algunas conclusiones fisiológicas sobre el instinto sexual, que el A. considera como definitivas, necesitan sin duda más examen. Este y otros pequeños detalles que retocar poco significan en el conjunto de esta obra, llena de inteligencia, cultura, recto juicio y entereza.

J. Muñoz.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Ensayos de crítica filosófica*. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. Edición nacional de las obras completas, vol XLIII. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1948. 424 pp. 21 × 14 cms.

La primera edición de los *Estudios de crítica filosófica* de M. P. se publicó en la *Colección de Escritores Castellanos* en 1892; comprendía los siguientes trabajos: I, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España;* II, *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant;* III, *Algunas*

consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de gentes.

La segunda edición se publicó en la colección de *Obras completas* de M. P., de Victoriano Suárez, en 1918, y su ordenador y anotador, Bonilla y San Martín, añadió los siguientes estudios: IV, *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia;* V, *Raimundo Lulio;* VI, *Discurso pronunciado por D. Marcelino Menéndez Pelayo en la sesión del I Congreso Católico Nacional Español* (1889); VII, *Examen crítico de la moral naturalista;* VIII, *El filósofo autodidáctico Abentofail;* IX, *Algacel;* X, *Dos palabras sobre el centenario de Balmes;* XI, *Contestación al discurso de ingreso de A. Bonilla y San Martín en la Real Academia de la Historia.*

En esta nueva edición se añade a los anteriores estudios la versión hecha por M. P. de *La Academia o del criterio de la verdad,* de Pedro de Valencia; versión incompleta, hasta ahora inédita.

Para conocer el pensamiento filosófico de M. P. son de capital importancia los trabajos recopilados en este tomo, aunque en estos estudios, como en todos los suyos, M. P., más que pensador por propia cuenta, es fundamentalmente historiador; pero como historiador, en el más hondo sentido y de genial potencia, M. P. da del pensamiento ajeno versión viva y llena de vigor y personal sentido.

R. CEÑAL.

BALMES, JAIME: *Obras completas.* Tomo IV, *El protestantismo comparado con el catolicismo.* Tomo V, *Escritos políticos.* Tomo VI, *Estudios apologéticos.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1949. 768, XXVI-1.002 y XXXII-1.068 páginas 20 × 12,5 cms.

Con las características ya conocidas, continúa la B. A. C. la edición de las obras completas de Balmes. El tomo IV contiene la que es, sin duda, la obra principal del filósofo vicense: los cuatro tomos de la edición príncipe son aquí presentados en un único volumen de fácil manejo. Se conservan las modificaciones introducidas por la edición "Balmesiana"; las notas que Balmes en la primera edición puso al final de cada tomo son reproducidas a continuación de los respectivos capítulos. Balmes no puso títulos en los capítulos; esta edición titula los capítulos con las primeras palabras de los sumarios que el autor escribió para los índices de cada tomo; en algunos casos los títulos, que mal podrían expresarse con esas primeras palabras, son compuestos por los actuales editores por su propia cuenta. El tomo V contiene: *Estudios apologéticos, Cartas a un escéptico, Estudios sociales y artículos y estudios sobre el clero católico, artículos y estudios sobre Cataluña.* El tomo VI, finalmente, reproduce los escritos políticos del gran polígrafo y filósofo.

R. CEÑAL.

SAN AGUSTÍN: *Obras en edición bilingüe.* Tomo VI, *Tratados sobre la gracia.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1949. XII-914 pp. 20 × 12,5 cms. 50 ptas.

Este sexto tomo de la edición bilingüe de las obras de San Agustín reúne sus tratados sobre la gracia. El P. Victoriano Capánaga, O. R. S. A., escribe la introducción general y las introducciones especiales a los tratados *De la corrección y de la gracia* y *De la naturaleza de la gracia;* la versión de estos tratados es obra del mismo Padre. El P. Gerardo E. de la Vega, O. S. A., prologa y traduce el *De la gracia y del libre albedrío.* El tratado *De la gracia y del pecado original* es prologado y vertido al castellano por el P. Andrés Centeno, O. S. A. Las versiones y especiales introducciones de los tratados *De la predestinación de los santos* y *Del espíritu y de la letra* se deben a la pluma del P. Emiliano López, O. S. A. Finalmente, el *Del don de perseverancia* es prologado y traducido por el P. Toribio de Castro, O. S. A. Las introducciones son de gran utilidad para toda clase de lectores; las traducciones, fieles y correctas.

R. CEÑAL.

ANTONIO PÉREZ ALCOCER, profesor de Filosofía en el Colegio Civil de Querétaro (Méjico): *Historia de la Filosofía*. Méjico, 1948. Un tomo de 468 páginas, 20 × 15 cms.

La tonalidad dominante en este compendio histórico de la Filosofía, distinguible a simple vista de otros compendios similares, los apunta el propio autor en el prólogo (p. 13).

Oyente algún tiempo, lector sistemático y admirador entusiasta de Emilio Brehier, a nadie sorprenderá que el profesor queretano nos dé en este libro un resumen de la *Histoire de la Philosophie* del profesor de La Sorbona. Resumen ajustado, en general, al plan cronológico y vitalista brehierano, que tiene algún parecido con el biográfico de Diógenes Laercio: en parte doctrinal, en parte histórico, circunstancial, tendiendo a presentar los diversos filósofos por orden rigurosamente cronológico, y el desarrollo y origen de cada sistema encarnados en la atmósfera moral y cultural que respiró su autor y aun en su misma persona.

Como si la sistematización de las doctrinas filosóficas—la cual no está ausente en este compendio, ni mucho menos—fuera una falsificación de las mismas, como si la historia de las ideas abstractas fuera una utopía o seudohistoria. Eso parece indicar la frase exclusivista, que no suscribimos, de que "sólo dentro de ese plan maravilloso (el brehierano) se puede exponer el enorme material manejado" (p. 13). A nuestro juicio, tanto este método vitalista o biográfico, como sus opuestos, el doxológico y el sistemático, tienen sus ventajas y desventajas.

Es innegable que situar las doctrinas en el ambiente circunstancial que las vió nacer hace su exposición flúida, fácil y variada, y le da cierta vida y encanto, más pronunciado que en los otros métodos. Y ésa es una de las características de este libro. Pero, en cambio, el orden rigurosamente cronológico puede a veces oscurecer las relaciones de afinidad que tienen entre sí los sistemas; y, refiriéndonos a la *Histoire de la Philosophie* del maestro, hay en ella no pocos detalles históricos superfluos; porque no aclaran las doctrinas filosóficas, objeto principal de toda Historia de la Filosofía, y restan atención y relieve al elemento doctrinal. Hasta dudar uno a veces si está leyendo la historia de la filosofía o de la cultura general.

Y algo de esto, aunque muy rebajado, se advierte también en el docto profesor de Querétaro. ¿Qué interesa al alumno, a quien preferentemente dedica su Historia, que la librería donde Malebranche halló el *Traité de l'homme* de Descartes, estuviera "en la calle de San Jacobo" (París) (p. 247); que los padres de Spinosa estuvieran domiciliados en el barrio de Amsterdam llamado "de las pulgas" (p.. 241); que Leibniz "muriera sin cortejo fúnebre" (p. 252); etcétera, etc.? ¿Qué nos dicen del pensamiento de Diderot las diecisiete líneas que le dedica? (p. 288). Y, a ejemplo de Brehier, da demasiada importancia, no sólo a la filosofía francesa y a varias épocas de transición y menos influyentes en el desarrollo de la filosofía; épocas que otro gran admirador del mismo Brehier llama "deslucidas", y por darles esa importancia, inusitada en otras historias, pone muy alto su nombre (O. Gasset).

Sin embargo, el libro del doctor Alcocer está muy lejos de ser un mero y fiel resumen de la Historia brehierana. Su profundo conocimiento de la filo-

sofía escolástica, su posición filosófica netamente ortodoxa y el recurrir "siempre que puede", es decir, muy a menudo, a las obras originales citadas en el libro que extracta, le apartan más de cuatro veces de las opiniones e interpretaciones del profesor parisiense, y le obligan a rectificar los resabios de racionalismo laicista que tiene la *Histoire de la Philosophie*. Es más: la exposición de algunos pensadores contemporáneos de mayor resonancia, como Heidegger, Spengler, Maritain..., lejos de resumir, amplian más bien las páginas correspondientes de dicha *Historia*.

En cambio, hallamos muy reducidas en el profesor de Querétaro la filosofía agustiniana y toda la patrística; no se da el debido relieve a la controversia medieval de los universales; y en la filosofía renacentista, "donde cabe a Italia y a España la mayor gloria" (M. Pelayo), dedica al Doctor Eximio solas veintidos líneas, y apenas hace más que citar los nombres de Vives, Francisco Sánchez y Vitoria. Para Balmes y el cardenal Ceferino González, únicos representantes que aduce del neoescolasticismo español, no tiene más que cinco líneas. Bien que el responsable de esas y otras lagunas hispánicas sea más bien el autor en que principalmente se inspira la obra.

Y tanto como esas omisiones nos disgusta el tono humorista con que habla de la mística española: comparando a "Teresa Sánchez de Ahumada" a Don Quijote; y la lucha de aquella Santa "con los demonios, a la arremetida del mismo Don Quijote con los molinos y los escuadrones de gigantes" (páginas 211-12). Modo bien peregrino de hablar, que dentro de la bien probada ortodoxia del doctor Alcocer, nos sorprende; no menos que el apropiarse el ditirambo de Artemio Moreno a Jacques Maritain, calificándolo de "uno de los cerebros más sabios del momento actual; una de las conciencias más limpias; una de las conductas más claras; uno de los caracteres más sólidos; uno de los corazones más justos; uno de los pocos contemporáneos integrados" (p. 459).

Mas, a pesar de todos estos reparos, esta nueva *Historia de la Filosofía* sustancialmente nos gusta y no deja de tener su mérito: lectura apacible y tranquila, si no son las páginas que llenan nombres de autores y los títulos de sus obras; información bibliográfica no copiosa, pero sí la suficiente para el intento del autor; sencillez y claridad en la exposición; enfoque atinado en general de los sistemas y valoración de los mismos a la luz de la filosofía perenne; frases felices que retratan en dos rasgos a un filósofo o su sistema filosófico; sin faltar en muchas páginas del libro la aportación personal del autor.

D. Domínguez

Von Rintelen, Fritz-Joachim: *Von Dionysos zu Apollon, der Aufsgtieg im Geiste*. Col. "Bücher des Wissens", vol. 4. Metopen-Verlag, Wiesbaden, 1948. XVI-122 págs. 20 × 18 cms.

Con este significativo título el profesor Fritz-Joachim von Rintelen, catedrático en la Universidad de Maguncia, ya muy conocido entre nosotros por su participación en el Congreso Internacional de Barcelona, conmemorativo del centenario Suárez-Balmes, ha publicado ahora esta muy interesante obra,

salida en agosto de 1948 (Metopen-Verlag, Wiesbaden), por la que nos invita a una "autenticidad" verdaderamente tal.

El existencialismo lanza un grito hacia la autenticidad—empieza diciéndonos von Rintelen en la Introducción, llena de contenido—; pero quien oye de cerca este grito del existencialismo sufre el desengaño de darse cuenta de que "es un mero grito" (p. VIII), que nos pide "decisión", pero que no señala para qué servicio la pide, o para fines muy dudosos. Esta obra, en cambio, pretende aportar luz a este problema capital de la filosofía de nuestros días.

Ahora bien; no podemos contentarnos con la pura "filosofía de la vida" en pos de Dioniso, en la que la vida queda sin respuesta y con un fin trágico (p. X). Buscamos el espíritu y en él llegamos al santuario de Apolo: nuestro cometido será precisamente ligar *¡Geist* y *Leben, Logos* y *Eros!* (p. XIII).

Este libro y *Dämonie des Willens* sólo son una parte de una obra mayor, que tendrá dos volúmenes, dedicados a establecer la preeminencia del espíritu, y nuestra adhesión al realismo del espíritu y de los valores. *Dämonie des Willens* señaló el camino falso, al cual se opone el camino verdadero en otro libro, *Goethe und die geistige Rangordnung;* el libro actual es up nreludio para él. El libro por aparecer, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (Heidegger-Rilke) contestará a la decisiva pregunta de si puede tener o no la última palabra el encierro en la finitud. Si nos atrevemos a abrir paso hacia la trascendencia, *Das Bild des Menschen und die Idee der Humanitas* dará la respuesta con *Ewigen Heimat des Geistes.* Dentro de este plan se coloco a la obra de *Von Dionysos zu Apollon* como labor positiva ante la labor negativa del primer libro; es uno de los anhelos de nuestro tiempo atravesar el desfiladero de la actual "filosofía de la desesperación", tomar en serio la llamada del existencialismo y decir sobre ella algo mejor que exigir un puro dinamismo.

Para esto divide v. Rintelen la obra en tres partes: 1.ª, *La actitud para con el ser;* 2.ª, *En pos de Dionyso;* 3.ª, *En pos de Apolo.*

Es muy sugestiva la primera parte, y más tal vez para mí, después que he intentado mostrar repetidas veces cuánto influye la actitud previa sobre la filosofía subsiguiente. Von Rintelen toma aquí las dos palabras, Dionyso y Apolo, no precisamente en sentido histórico, ni antiguo, sino "como símbolo de dos caminos tenidos por diversos".

Apolo está por encima del abismo de las pasiones dionisíacas, nos abre a lo duradero, a los valores, al amor, nos da una emoción suprasensible, es algo enteramente radical en el espíritu, un amor a los valores, en los que no reconoce sólo intensidad, sino jerarquía de cualidad, que nos lleva a lo alto, nos da un amor al ser y se coloca conscientemente ante el incondicionado e insustituible.

Si planteamos la pregunta de qué es Naturaleza y Mundo, en seguida surgirán las dos actitudes: una afirmativa, otra negativa; descubrimos precisamente en el amor al ser, el latido de lo que es el hombre, con él le tomamos el pulso. Lo dionisíaco para responder, corre a lo bajo; lo apolíneo, no. El amor nos hace ver al mundo bello, lo estético es lo más últimamente fundamental. Hölderlin dice: "Religion ist Liebe der Schönheit" (p. 9). Pero lo estético, o se cierra replegándose sobre sí mismo, o no. Este último camino nos lleva al Infinito, al Incondicionado, a Dios. No se trata de una "infinita finitud", sino de la auténtica Infinitud de la eterna patria (pp. 10-11). Por esto pasa revista von Rintelen a todos los peligros y desviaciones que hay en este amor a la *Natur und Welt,* todos los cuales se encierran en exclusivismos antinaturales.

"En pos de Dioniso", nos describe con pormenor a qué nos lleva este guía: al *Unterwelt,* a la *Unterseele* de la antigua cultura, en frase de Spengler. Precisamente von Rintelen va a separar este amor sensible a la naturaleza y al mundo de la actitud

propiamente dionisíaca, y hará con ella sólo un peldaño para más arriba. Plantea cuatro preguntas (p. 44) a Dioniso: 1.ª *¿Qué es afirmado y buscado con perfección en el amor dionisíaco?* La plenitud del sentimiento vital, que nos lanza a alturas y profundidades vitales. Nietzsche hasta adora esta fuerza como si fuera trascendente, y en nuestros días esta actitud es sobrestimada en demasía; 2.ª *¿Cómo hay que salvar este abismo?* Llama la atención la respuesta de Kierkegaard: la mera visión del mal en el mundo denuncia una religiosidad sin "verdadera confianza, llena de esperanza en Dios", que en cierto sentido es igual a la desesperación, que luego él afirmará plenamente, y por la que llegó al fin a la fe en Dios; 3.ª *¿Cuáles son sus límites?* Son la finitud de lo sensible. Hemos de ir a lo suprasensible: el espíritu que buscamos, y el alma, son una misma cosa en el hombre. 4.ª *¿Qué valor y qué importancia le atribuimos positivamente?* No niega v. Rintelen que esta actitud envuelve una visión del aspecto estético y óntico del mundo, que se afirma en deslumbrante torrente. Es una afirmación de las pasiones, del impulso, del hacerse y de las fuerzas, que son un presente de la creación. Pero esto nos invita a una superación mediante el espíritu, nos levanta a la altura y claridad apolínea, que reconozca los anteriores valores "ohne an der Seele Schaden zu erleiden" (p. 59).

"En pos de Apolo" descubrimos el espíritu: por espíritu entiende algo interior metasensible, que da ante todo, a cualquier ser, un sentido propio y objetivo, en forma esencial. Bajo el apartado c), titulado *Gegensetzlichkeit von Natur und Geist* (pp. 68 y ss.), tiene v. Rintelen unas páginas vibrantes y cálidas, que para mí han resultado las más interesantes de todo el libro: "Hoy se encuentra una mentalidad muy extendida, que en la oposición de naturaleza y espíritu (respectivamente en subyugar el espíritu por la naturaleza) sólo admira la fuerza, y lo mismo que un alud puede llevar a las mayores catástrofes, al no ser ya dueña ni de sí misma, y lanzarse más allá de toda forma. Una tal actitud (...) ha de ser destruída" (p. 70), clama v. Rintelen con un acento que comprendemos perfectamente al colocarle en el ambiente en que los alemanes han sufrido estos últimos años; comprendemos su lucha contra la predilección por "la fuerza como tal, y por el gusto hacia el devenir sin riberas, sin riendas, despreciador de toda tradición que coarte, y con el repudio de toda armonía juntamente con la finalidad de la vida"; y por esto apreciamos y admiramos el valor de los filósofos que entablan decididamente esta lucha contra una mentalidad tan maligna como extendida en Alemania, y que algunos quisieran introducir en España. Von Rintelen expresa certeramente qué son quereres de dolor y sufrimiento: "son en su más profundo antihumanísticos". Y la conclusión: "por eso el griego dionisíaco ha de hacerse necesariamente apolíneo si no quiere caer en la destrucción" (p. 73".

A esta luz contempla todo el bajo fondo de la huída de la verdad en Nietzsche, con su frase "la falsedad de un juicio no es para nosotros ninguna objeción contra él". Examina también a Rainer M. Rilke, y comprueba que no ha sabido hermanar el dualismo de Dioniso y de Apolo (yo diría con otra terminología proporcional, la antinomia "Filosofía y Vida").

Frente a esta actitud de destrucción, v. Rintelen se aplica a mostrar la jerarquía "del ser como ordo bonorum", ya antiguamente conocida. No se trata, pues, de oponer como enemigos irreconciliables *Natur und Geist*, sino al revés, de darles su respectiva "infra" y "supra" gradación en la ordenación de los valores. "Puedo reconocer con Dioniso lo sensible, pero con Apolo, hallar en el espíritu la propia patria" (p. 78).

En sugestivas páginas sobre Hölderlin, ve en él un representante de mediador, que "quiso levantar la naturaleza hacia una plenitud de la naturaleza por medio del espíritu" (p. 83), Dioniso y Apolo, reconciliados en una jerarquía armónica de valores subordinados unos a otros en los grados del ser. Entonces no hay inconveniente en reconocer la belleza como sentido de la creación:

> Wisst ihr seinen Namen?
> Den Namen des, das eins und alles?
> Sein Namen ist Schönheit.

Concluye refiriéndonos los dones que trae consigo este espíritu apolíneo; entre ellos ahora destaco la lucha contra la autodestrucción y contra el relativismo, como nos es señalado por el historismo escéptico (p. 95), la posesión de un orden incondicionado y dotado de sentido: "el espíritu procura *endgültige Antworten*"!; ¡respuestas definitivas! (p. 98). No es el espíritu un sueño necesario para fomentar la vida, contra lo que opinaba Nietzsche. Decía él que inventamos el espíritu porque no somos lo bastante fuertes para sobrellevar sin él la vida tan dura; ¡al revés, diría yo por mi cuenta! El niega el espíritu porque no es lo bastante fuerte para sobrellevar la dura vida de sujetar a este orden superior la brutalidad instintiva; no es lo bastante fuerte para sujetar las soberanas desviaciones de la razón soberbia al orden del ser y de la realidad.

La palabra de v. Rintelen se hace al fin cada vez más apremiante: "Skepsis, oder Bekenntniss zu Apollon" (p. 111): o el escepticismo degradante, o el reconocimiento de la actitud apolínea. También ésta es una "cifra" de la naturaleza y del mundo (p. 114). Dioniso y Apolo se hermanan; el primero solo, únicamente sabe ver el mundo de abajo, y por esto él solo al fin se autodestruye (p. 117). En cambio, esta actitud apolínea, precisamente por esto, ha venido a ser la más fuerte tendencia o impulso vital, para volvernos de cara al mundo metafísico y religioso (p. 117).

Tales son algunos de los más salientes rasgos de esta interesante y valiosa obra del eminente profesor de Maguncia.

J. Roig Gironella.

Quiles, Ismael, S. I.: *Filosofar y vivir* (*Esencia de la filosofía*). Col. La Filosofía de Nuestro Tiempo. Espasa-Calpe. Argentina, S. A. Buenos Aires, 1948.

Segundo, Juan Luis, S. I.: *Existencialismo, Filosofía y Poesía* (*Ensayo de síntesis*). *Ibíd.*, 1948.

Quiles, Ismael, S. I.: *Sartre, el existencialismo del absurdo*. *Ibíd.*, 1949.

Ya se dió a conocer en otra ocasión a los lectores de Pensamiento una interesante obra del P. Quiles, titulada *Filosofía del cristianismo*. Pero ahora puedo hablar de la colección filosófica que ha fundado y que dirige con notable actividad en tierras argentinas, titulada *La Filosofía de Nuestro Tiempo*. Dentro de esta colección han salido las tres obras que reseñamos.

1. *Filosofar y vivir* es una excelente Introducción a la Filosofía. Pero no Introducción de carácter académico, con aparato científico, sino de lectura muy agradable, al alcance de todos los que se pregunten qué es filosofar. El autor conduce su discurso insensiblemente en contacto con la temática existencialista, pero abocando al hombre al Absoluto y al cometido propio del filosofar. Especialmente el § IV, *Lo que le falta* (a la filosofía): *conexión con la realidad humana*, y *Lo que le sobra*: *el optimismo de la razón*, están llenos de sugerencias.

2. *Existencialismo, Filosofía y Poesía* es un ensayo existencialista también, que se lee con gusto. Para mostrar todo el sentido humano del filosofar,

no desconoce las ataduras que nuestro ser tiene con la afectividad y con la entrega de sí mismo.

3. *Sartre, el existencialismo del absurdo,* es el título del cuarto volumen, publicado a fines de 1949. Hacía falta una obra de este género, para un público extenso, en que se expusiese y justipreciase al autor de *l'Etre et le Néant;* y realmente el P. Quiles no defrauda al lector. El éxito editorial ha acompañado, como no podía ser menos, los volúmenes de esta colección.

ROIG GIRONELLA.

MARÍAS, JULIÁN: *La Filosofía en sus textos.* Selección, comentarios e introduccciones por ——. Tomo I, *De Tales a Galileo.* Tomo II, *De Descartes a Dilthey.* Barcelona, Editorial Labor, 1950. 2.196 pp. 23 × 15 cms. 500 pesetas.

El Sr. Marías aumenta ahora su tan benemérita y valiosa producción filosófica con una nueva realización de extraordinario interés y valor. Tal es la presente antología filosófica en español que el Sr. Marías ha dirigido y ornado con útiles introducciones y comentarios. El propósito de la obra es claro y obvio: ofrecer al lector español estudioso de la filosofía los textos clásicos del pensamiento occidental, poner en sus manos, en cuanto es posible en el volumen de dos gruesos tomos, la historia viva de ese pensamiento. Naturalmente, la ontología responde a este propósito de un modo reducido; la selección ha de limitarse necesariamente a aquellos filósofos y aquellos textos que representan momentos más esenciales del curso histórico de la filosofía en Occidente.

Es menester reconocer que ese criterio antológico de obligada restricción ha sido compatible en esta antología con la mayor largueza. En prueba de ello séame permitida una descripción exacta de su contenido, que será el mejor elogio de su riqueza y abundancia.

La Edad Antigua está representada por los presocráticos, de los cuales se traducen numerosos fragmentos: Platón, Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y Plotino; de Platón se nos ofrecen pasajes de mayor significación de los diálogos *República, Banquete, Fedro y Fedón;* de Aristóteles se reproducen los capítulos 1 y 2 del libro I de la *Metafísica,* fragmentos de la *Física,* del *De Anima,* de la *Ética* y de la *Política;* también se nos brinda una utilísima y bien ordenada compilación de la lógica aristotélica. La patrística está representada por Justino, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes y Agustín; de este último se traducen pasajes del *De vita beata, De Trinitate, De Civitate Dei* y *Confessiones.* La filosofía medieval está representada por Boecio, Anselmo, Ricardo de San Víctor, Avicena, Abentofail, Averroes, Abenjaldun, Avicebrón, Maimónides, Buenaventura Tomás de Aquino, Lulio, Escoto, Occam y Eckehart; de Santo Tomás se traduce completo el *De ente et essentia,* y se presenta una importante selección de las *Suma teológica y Contra gentiles* y del *Compendium Theologiae.* De la filosofía renacentista, el Sr. Marías nos ofrece fragmentos de las principales obras de Nicolás de Cusa, Erasmo, Vives, Gómez Pereira, Suárez,

Giordano Bruno, Bacón, Hobbes y Galileo. El segun tomo está dedicado todo él a la filosofía moderna. Los autores seleccionados son: Descartes (*Discurso del método*, traducido íntegramente), Pascal, Bossuet. Fenelon, Malebranche, Spinoza, Leibniz (traducción íntegra de la *Monadología, Principios de la naturaleza y de la gracia, Discurso de Metafísica*), Newton, Locke, Berkeley, Hume, Vico, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Condillac, D'Alembert, Turgot, Condorcet, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Maine de Biran, Comte, Stuart, Mill, Spencer, Gratry, Balmes, Sanz del Río, Kierkegaard, Nietzsche, James, Brentano y Dilthey.

La mayoría de las traducciones de los textos incluídos en esta antología se ha hecho especialmente para ella y de las lenguas originales en que fueron escritos. En los casos en que existía alguna traducción española solvente de los pasajes seleccionados, el Sr. Marías, debidamente autorizado por autores y editores, hace uso de esas traducciones. Son obra personal del Sr. Marías las traducciones de los fragmentos de las siguientes obras: *Metafísica* y *De anima*, de Aristóteles; *De la carne de Cristo*, de Tertuliano; *Discurso de Metafísica*, de Leibniz; *Sobre el saber filosófico*, de Kant; *Discurso sobre el espíritu positivo*, de Comte; *El conocimiento de Dios*, de Gratry; *Introducción a las ciencias del espíritu*, de Dilthey.

En la Introducción hace el Sr. Marías atinadas reflexiones sobre el uso de los textos filosóficos. El conocimiento del pretérito filosófico es ineludible para todo hombre que filosofar pretenda, ya sea con afán creador, creación necesariamente condicionada por todo el pasado histórico, ya sea con un puro designio discente, pues también aquí la comprensión filosófica de la verdad es imposible fuera del contexto histórico en que es servida al hombre de cada tiempo. El Sr. Marías trata de precisar el sentido *filosófico* que ha de presidir el uso de los textos. Rechaza el pirronismo histórico, que hace de la historia de la filosofía un puro inventario de errores. Tampoco acepta la idea de que la verdad filosófica haya sido hallada definitivamente en un momento de la historia y que después la filosofía no ha hecho sino errar y desviarse de esa verdad ya descubierta. La concepción hegeliana de la evolución histórica, aunque profunda y luminosa, no satisface plenamente al Sr. Marías: la evolución elimina toda novedad radical, la creación de formas nuevas, tan peculiar en la historia. La solución ecléctica. que piensa que todos los sistemas contienen elementos verdaderos y utilizables y que a la vez encierran errores, es asimismo inadmisible. El Sr. Marías sostiene "el carácter irreductiblemente histórico de la filosofía..." "El antagonismo de los sistemas es innegable; pero esto no prueba sin más su incompatibilidad, sino que invalida sólo la pretensión de *validez universal y exclusiva* de cada uno de ellos. Ningún sistema es capaz de agotar la realidad; pero, en cambio, *todos*—en principio—pueden aprehender parcialmente la verdad. Las visiones parciales de lo real que son las diversas filosofías no se excluyen forzosamente, o se excluyen sólo en aquellos puntos en que formalmente se contradicen; es decir, en aquellos en que no se trata de visiones, sino de *construcciones*, en que el filósofo rebasa su propia evidencia y afirma más de lo que en rigor ha visto" (p. 6).

Indudablemente, este necesario carácter histórico de toda filosofía, como obra de un hombre y de una época, que el Sr. Marías tan acertadamente describe, no puede significar una relativización de la verdad filosófica, la total

descalificación de esta misma verdad en sus pretensiones de validez universal y absoluta. Ahora bien; esta verdad o verdades filosóficas, en número mínimo cuanto se quiera, no parece dudoso que han hecho alguna vez su aparición simultánea o sucesiva en el curso histórico del pensamiento occidental. Así, pues, parece indudable también que la filosofía o filosofías que han descubierto esas verdades han podido tener, al menos en cuanto a ese depósito sagrado, legítimas pretensiones de *validez universal y exclusiva*. Seguros estamos de que el Sr. Marías posee una filosofía que, al menos en cuanto a un núcleo fundamental de verdades, tiene pretensiones de validez universal y exclusiva; porque sin tales verdades de valor absoluto muy difícil le sería juzgar cuándo un filósofo, en sus *construcciones*, "rebasa su propia evidencia y afirma más de lo que en rigor ha visto".

La obra realizada por el Sr. Marías y sus colaboradores merece todo encomio. La presentación material no puede ser más pulcra y decorosa. Para futuras ediciones, me permitiría hacer a los autores esta insignificante advertencia: sería muy útil que en cada pasaje traducido se diera al lector información precisa del lugar que el texto original ocupa en las ediciones críticas o más autorizadas de los respectivos autores.

R. CEÑAL.

HEIDEGGER, MARTIN: *Vom Wesen des Grundes*. 3.ª edic. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. 1949. 50 p. 21 × 14 cms. 2 DM.

Se reproduce en esta edición, sin cambio ninguno, el texto original, que apareció por vez primera en 1929, en el fascículo-homenaje a Husserl, del Jahrbuch für phänomenologische Forschung. Lo único nuevo de esta edición es el prólogo, que dice así:

"La disertación *De la esencia de la razón fundante* fué elaborada en 1928, al mismo tiempo que la conferencia *¿Qué es la metafísica?* Esta trata de la nada, aquélla de la diferencia ontológica. La nada es el "no" [la negación] del ente concreto, y así es el ser conocido a partir del ente concreto. La diferencia ontológica es el "no" [la negación que media] entre el ente concreto y el ser. Pero así como el ser, en cuanto que es negación que mira al ente concreto, no es la nada en el sentido del "nihil negativum"; así la diferencia, como negación que media entre el ente concreto y el ser, no puede ser solamente un producto de una distinción de razón (*ens rationis*). Aquel "no" de la nada [Jenes nichtende Nicht des Nichts] y este "no" de la diferencia [und dieses nichtende Nicht der Differenz]no son, ciertamente, idénticos, pero dicen lo mismo respecto del ser esencial del ente concreto. Esto, tan digno de consideración, es lo que ambos escritos, con toda intención mantenidos separados, tratan de someter a una reflexión, sin conducir ésta hasta sus últimas consecuencias. ¿Qué pasaría si, al fin, los entendidos comenzaran a fijar su atención y reflexión sobre este mismo asunto, que les espera desde hace dos decenios?"

El texto de *Vom Wesen des Grundes* es seguramente bien conocido de

muchos de nuestros lectores. El prólogo que hemos transcrito, de esta tercera edición, les estimulará, sin duda, a una nueva lectura de tan importante capítulo de la filosofía de Heidegger.

R. CEÑAL.

S. THOMAS AQUINAS: *Opuscula omnia necnon opera minora.* Ad fidem codicum restituit ac edidit R. P. Ioannes Perrier, O. P. T. I. *Opuscula philosophica.* París, P. Lethielleux, éditeur, 1949. XX-620 pp. 14 × 23 cms. 1. 500 fr.

De los "Opuscula" de Santo Tomás, la última edición hasta ahora existente era la del P. Mandonnet, O. P., en 5 vols. (París, 1927). Esta edición, ya agotada, reproduce textualmente la de Vives (1882). Una edición crítica falta hasta el presente. El P. Perrier no se propone realizar este trabajo: supondría un estudio minucioso de toda la tradición manuscrita de los Opúsculos, labor ingente que está reservada a los continuadores de la edición leonina. Pero el P. Perrier no se limita en esta edición que presentamos a reproducir el texto recepto. Atendiendo a la necesidad urgente de dar de los Opúsculos una edición lo más correcta y depurada posible, el editor ofrece el texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional, de París, lat. 14.546, reputado por uno de los más fidedignos y completos; en nota se hace referencia a otros códices y ediciones de mayor valía. El editor ha dividido los Opúsculos en tres volúmenes: I, *Opuscula philosophica;* II, *Opuscula theologica;* III, *Commentaria in Dyonysium, Boethium, in "De causis"*. Este primer tomo contiene: *De principiis naturae, De mixtione elementorum, De ente et essentia, De aeternitate mundi, De motu cordis, De unitate intellectus, De substantiis separatis, De operationibus occultis naturae, De regimine subditorum, De regno.* El editor ha considerado del todo inútil reeditar los opúsculos de segura inautenticidad, como es la *Summa totius logicae*. En un primer apéndice se presenta la continuación del *De regno*, por Tolomeo de Luca. Un segundo apéndice ofrece el texto de los opúsculos de autenticidad dudosa: *De fallaciis, De propositionibus modalibus, De demonstratione, De IV oppositis, De natura generis, De natura materiae, De natura accidentis, De principio individuationis, De natura verbi intellectus, De differentia verbi divini et humani, De instantibus.*

R. CEÑAL.

DELGADO, HONORIO: *La formación espiritual del individuo. Psicología, educación, higiene mental.* 3.ª edición. Lima. Imprenta Santa María. 1949 VI-242 páginas 21 × 15 cms.

Se conjugan en este libro con fórmula feliz la ciencia profunda y amplia y la experiencia rica y diuturna de su autor. En sus páginas se nos revela éste en su doble y destacada condición de concienzudo investigador y hombre de extraordinaria práctica en achaques de educación y enseñanza. Los tres primeros capítulos de la obra desarrollan el cuerpo de doctrina psicológica, que ha de servir de base para la solución de los problemas de la formación humana; el desarrollo psíquico del individuo, la significación prospectiva de la ex-

periencia infantil y juvenil, la formación de la personalidad y el carácter, son los temas particulares en ellos tratados. Estudia después el autor el resentimiento y la desorientación valorativa por la pérdida de la fe. Los problemas de la higiene mental son a continuación objeto de particular examen: se analizan especialmente las influencias del ambiente familiar en la formación del niño y del joven. La vocación es estudiada en capítulo aparte: "El joven —escribe el autor—debe meditar con seriedad acerca de su verdadera vocación; tratará de conocer de cerca la profesión que le inspire la mayor atracción; asimismo tratará de ponerse en condiciones apropiadas para eliminar toda estrechez de perspectiva, toda infatuación y toda injerencia, haciendo quizá un viaje en su propio país o un retiro para escrutarse debidamente, fuera del influjo del ambiente habitual; buscando un guía para que le ayude a encontrar el sendero debido, si él solo no logra escuchar la voz íntima" (p. 183). La significación de la cultura superior en las etapas supremas de la educación es también objeto de particular análisis; el doctor Delgado nos ofrece aquí muy ponderados juicios sobre el valor educativo de las ciencias y de la filosofía; en cuanto a esta última, afirma que "en general, la enseñanza de la Filosofía, según se oriente, tanto puede contribuir a la educación del hombre, conduciéndole a la verdadera vida del espíritu, eficaz en la teoría y edificante en la práctica, como puede conspirar para la ruina de toda adquisición formativa, enfrentando a sus víctimas con el abismo de la nada" (p. 205). Por lo que a la formación moral se refiere, el autor escribe acertadamente que "es fuerza que en la obra educativa vayan enlazadas la verdad, la belleza y el bien. El pedagogo dispondrá del ministerio de las ideas para adoctrinar al educando acerca de las normas de la conducta; y del encanto del arte, sobre todo de la poesía, para abrir los ojos de su alma a lo sublime; pero la forma más directa y poderosa de su influencia moral será siempre la edificación" (p. 206).

Resumiendo sus ideas acerca de la educación en sus etapas sucesivas, concluye el autor: "La *cultura animi* durante la primera enseñanza deberá ser fundamentalmente religiosa, pues el núcleo germinal y promisorio de la cultura, tanto del individuo como de los pueblos, está constituído por la religión, cuyo fuego es el único capaz de inflamar los más altos propósitos humanos... Las imágenes sublimes de la Escritura y de la liturgia facilitan la constitución de símbolos condignos para la trascendencia íntima—tanto más firme cuanto más precoz—y para la conducta moral" (p. 214). En cuanto al período de enseñanza media, "la cultura... no será superior en esta etapa si no tiene por base la disciplina de las humanidades clásicas: largos años de aprendizaje de latín y griego, descifrando los textos inmortales y bebiendo la sabiduría en la fuente misma" (p. 215). E insiste: "El que ha disfrutado de una sólida enseñanza de tipo clásico está ya prácticamente educado... Si faltan las humanidades en su preparación, a menos que su espíritu sea particularmente selecto, el conocimiento de la literatura, de la filosofía y el arte sólo imperfectamente compensará tal deficiencia" (p. 216). Con esto dicho se está lo que puede significar para el doctor Delgado la formación universitaria: "La Universidad no puede ser sólo plantel de aprendizaje profesional o escuela de perfeccionamiento humano o centro de investigación de la verdad para ampliar el dominio del saber positivo. La Universidad, *universitas*, es todo eso armoniosamente

relacionado por la misión esencial de conservar sin merma el tesoro tradicional de la cultura en forma de viviente espiritualidad y trabajo concienzudo de maestros y discípulos" (*Ibid.*).

Nos complacemos en suscribir el programa de educación de tan sana y profunda prosapia humanística, que el doctor Delgado propugna. Por eso nos congratulamos de la aparición de esta tercera edición de su libro, llamado sin duda a rendir los mejores servicios en pro de la educación de los pueblos hispánicos.

R. Ceñal.

Platón: *La República*. Edición bilingüe; traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Tomo I. Madrid. Instituto de Estudios Políticos (Clásicos Políticos). 1949. CXLII-107 páginas 21,5 × 15 cms.

La presente edición bilingüe de la *República* de Platón (los dos primeros libros en este primer tomo) llena todas las exigencias filológicas de una obra de este género. La empresa ha sido doblemente ardua, desde el punto de vista de la transcripción esmerada y crítica del original griego y de la traducción genuina castellana; pero en uno y otro aspecto el resultado puede decirse de pleno éxito.

Precede una Introducción digna y proporcionada a la gran obra platónica, dividida en cuatro apartados: I, Platón y sus obras; II, La génesis de la *República;* III, Cronología y acción del diálogo; IV, Tradición de la *República*. En estos capítulos introductorios se ofrece al lector cuanto puede interesarle sobre la vida de Platón, sus obras, genuinidad y cronología de éstas, precedentes y adjuntos históricos y culturales de la composición de la *República,* significado ideológico de la composición platónica, su conexión con las teorías capitales filosóficas de Platón, génesis literaria de los diversos libros de la *República,* desarrollo esquemático del argumento total, problemas de la tradición manuscrita e impresa y versiones, con un elenco bibliográfico de monografías generales y políticas y, por último, ediciones y traducciones españolas. En este conjunto de atinados estudios hay puntos, como la vida de Platón, discusión de la genuinidad y cronología y génesis literaria del libro primero (*Trasímaco*), con relación a los siguientes, que revelan notable sentido crítico y consulta bibliográfica muy especializada. Alguna caracterización filosófica, como la vinculación de la teoría de las ideas hipostatizadas al empleo lingüístico del adjetivo neutro y sustantivos con ciertos prefijos (p. LXIV) nos parece una interpretación un tanto audaz, más erudita que verdadera; pudo muy bien encontrar Platón, en formas comunes y universales del lenguaje, sustantivadoras de lo abstracto, un cauce cómodo para sus concepciones plásticas ideales más bien que un móvil de ellas.

El texto original se presenta con arreglo a todas las exigencias críticas de una edición depurada, si bien el aparato de variantes se reduce al mínimum; reproducción marginal de la estructura paginal y literal *stephaniana;* tipo grande, holguras marginales que presentan en toda su limpieza el diálogo. La traducción castellana, posiblemente el mayor esfuerzo y el mayor acierto

de los traductores, queda a cubierto de toda sombra de plagios intermediarios, tersa y elegante, armonizando el aire castellano con la fidelidad al estilo original, como no es frecuente en estas acomodaciones modernas de las obras clásicas. No dudamos en afirmar que la presente edición supera en este aspecto al esfuerzo similar de *Budé*. En notas al pie de la traducción se ofrecen aclaraciones, generalmente de tipo histórico y filológico, de gran utilidad para la inteligencia del texto. Para terminar, haremos la observación de que, acaso con un tipo menos lujoso de edición, se multiplicarían las posibilidades de sacar al pueblo español estas grandes obras de la literatura clásica y de adquirirlas a precio conveniente.

L. MARTÍNEZ G.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL: *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser*. C. S. I. C. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1949. 23,5 × 16,5 cms. 570 pp.

La *Teología natural* del joven y ya tan benemérito catedrático de Metafísica en la Universidad de Murcia es uno de esos libros que, una vez cogido en la mano, difícilmente se deja. Eso le ha sucedido al autor de la presente reseña.

Las 570 páginas de que consta están divididas en las cuestiones proemiales y dos partes.

Al tratar en el *proemio* de la búsqueda de una definición para la teodicea, rechaza como defectuosa la unánimemente admitida de "Ciencia de Dios obtenida por la luz de la razón", y la sustituye, no con mucho acierto, por esta otra: "la parte de la metafísica que estudia la primera causa del ente común".

La *primera parte*, que versa sobre la existencia de Dios, es magnífica y, a mi juicio, lo que más vale del libro. He ahí algunas de sus muchas valiosas cualidades: erudición, orden, claridad, concisión, penetración y lógica.

La exposición que hace de las *cinco vías* de Santo Tomás es erudita, profunda y clara.

Esto no quiere decir que convenga en todos y cada uno de los pormenores con las opiniones del autor

En primer lugar, por lo que se refiere a la *primera* vía o argumento para el movimiento, ¿se hace resaltar la dificultad que encierra? Me parece que no. No es que para mí no tenga fuerza probativa; la tiene; pero reconozco que las dificultades de Soto y de Suárez, contra los principios en que se apoyan, no son despreciables.

Acerca de la *segunda vía* o argumento por la causa eficiente, creo sinceramente que si se lee atentamente todo el pasaje de Suárez, si al interpretar la segunda vía no se apunta a esta conclusión sistemática—admitir la segunda vía de Santo Tomás y negar la premoción física sería un contrasentido. O se niega la segunda vía o se admite la premoción física—el Angélico y el Eximio, fuera de diferencias puramente accidentales, por el mismo camino llegan al mismo método de una causa incausada *in essendo et in causando*.

Se advierte un esfuerzo muy laudable en poner a salvo la prueba de la *tercera vía* o argumento de la contingencia tal y como la trae la *Summa Theologica*. La argumentación es válida, pero ¿es asimismo válida la interpretación? ¿Han pasado ya de moda las dificultades de los Padres Geny y Descoqs? El asunto sigue siendo oscuro. En cambio, el texto de la Suma contra Gentiles es claro y apodíctico.

La *cuarta vía* o argumento climacológico ha dado lugar, a través de los tiempos,

a las más diversas interpretaciones, no pocas veces bastante confusas. La interpretación del autor no deja lugar a duda acerca del punto de partida que son las perfecciones puras trascendentales; ni acerca del primer principio en que se apoya, que es el de la causalidad eficiente; ni acerca del término, que es un máximo ente, causa de aquellas perfecciones y de cualquiera perfección en todas las cosas.

Llevado el argumento por vía de causalidad eficiente, está fuera de toda duda que es claro y apodíctico. Pero creemos que las muchas interpretaciones dadas no han disipado hasta la fecha la duda acerca de la clase de causalidad que utilizó en su argumento Santo Tomás.

La misma agudeza se advierte en la *quinta vía* o argumento de la finalidad. Solamente notaremos con el P. Descoqs (citado muchas veces en el presente libro de Teodicea; pero, a mi juicio, poco aprovechado en las grandes enseñanzas que nos ofrece en sus dos egregios volúmenes; de él dice atinadamente Martínez del Campo: "unus pluribus eruditione profunditate et sinceritate aequivalet") que aun cuando el argumento tomado del orden del mundo en general sea apodíctico, en puntos concretos está expuesto a no pequeñas dificultades, de las que se ve libre la finalidad de los seres vivientes.

Sabido es que cuando se trata de las *otras pruebas* hay para todos los gustos. El autor nos expone el suyo. Ni le alabamos ni le vituperamos; pero sí rechazamos el criterio cerrado de que "no hay ni puede haber una sexta prueba de la existencia de Dios".

Pasemos ya a examinar la *segunda parte,* que trata de la esencia y de los atributos divinos.

Merece especial atención la amplia y precisa exposición de la simplicidad la eternidad, en cambio, sobre todo, la unicidad están pidiendo mucho más en la exposición y en las pruebas. Asimismo, desearíamos una explicación más amplia de las definiciones de omniperfecto y simpliciter infinito. Por omniperfecto entiende aquello que tiene en sí todas las perfecciones posibles. Y estas perfecciones posibles, ¿cuántas son? La respuesta está en la página 410: "En Dios existen infinitas perfecciones, infinitas según se desprende del artículo anterior Ello está indicando que es infinito en perfección, infinita extensiva e intensivamente." Ahora bien; si por perfección infinita se entiende la mayor posible, aun cuando pueda ser agotada por una medida determinada de perfección, entonces queda bien probada en el artículo tercero la omniperfección y una infinidad que no dice ni más ni menos que la omniperfección. Si por perfección infinita se entiende aquella que carece de límites, y no puede ser agotada por una medida determinada de perfección, esto no queda probado, al menos explícitamente.

De la infinidad habla en el artículo cuarto: "Sobre esta doble clase de infinidad debemos dar un paso más. Ahora no tratamos de la infinidad de perfección, ni de la perfección infinita, sino de la infinidad del mismo ser de Dios." ¿Y cómo se prueba que la perfección posible del ser de Dios sea infinita en el sentido arriba expresado? Se dirá que porque Dios es el ser subsistente; ahí se encuentra el fundamento de la infinitud. No lo dudamos, y por eso admitimos sin vacilación las palabras del autor: "Estimamos... que la identificación real y formal de la esencia y la existencia en Dios basta, abstracción hecha de lo que acontezca en las criaturas para probar la infinidad del *ipsum esse subsistens*", y eso, nótese bien, aun cuando rechacemos, tomado en sentido exclusivo, el principio de la limitación del acto únicamente por recepción en la potencia. Lo que no convence es el desarrollo en concreto de la argumentación, sobre todo si se apoya en principios discutidos y negados por muchos escolásticos, avezados a profundizar y a remontarse con seguridad de águilas a las regiones más elevadas de la metafísica.

Entremos, ya libres de prejuicios y apasionamientos, en el capítulo IV, dedicado a los atributos operativos de Dios: el entender de Dios con su objeto primario y secundario; el querer y poder divinos: potencia creadora, conservadora, providente y concurso divino.

Sencillez, claridad, concisión, equilibrio, desapasionamiento..., son las características del tratado relativo al querer divino.

Ojalá pudiéramos decir lo mismo al hablar del entender divino y el concurso estrechamente unidos entre sí. Ojalá pudiéramos tributar al autor las mismas o mayores alabanzas que las que sinceramente le hemos tributado en las líneas precedentes. Sentimos no poder hacerlo en pago a la sinceridad. Aquí se palpa un criterio unilateral, cerrado, apodíctico; no reina aquel equilibrio que admirábamos en la primera parte de la obra. Estos trabajos diríanse más bien fruto de un impulso de predilección hacia un sistema determinado que del estudio reposado y desinteresado de todos los sistemas. Nada extraño que a esta parte del largo capítulo IV la juzguemos la más deficiente y menos científica de la Teodicea que vamos analizando.

Veamos, por vía de ejemplo, las siguientes afirmaciones categóricas, sin hacer mención de las sentencias contrarias a la suya. "Dios no puede conocer las cosas en sí mismas, pues determinarían el conocimiento divino... Debemos distinguir dos vías por las cuales puede discurrir la ciencia de visión; la vía de causalidad o decreto y la vía de eternidad o presencia..., la ciencia de visión, en cuanto a ella se une la voluntad, es causa definitiva de las cosas mismas producidas. Esta ciencia de Dios con voluntad adjunta constituye el decreto divino, que ciertamente debe decirse determinante del objeto conocido, o mejor aún, predeterminante..." Por consiguiente, las cosas existen porque Dios las conoce y no las conoce porque existen.

No estará demás advertir a los lectores no familiarizados con estas cuestiones intrincadas, que hay una multitud de autores escolásticos que rechazan los dos medios enumerados para la ciencia de visión; además, entre ellos, no pocos en número y gigantes en los problemas metafísicos, sostienen que Dios conoce los posibles, futuros absolutos y futuribles en sí mismos sin que por esto se conviertan en objeto formal del conocimiento divino, ni la especifiquen, ni sean causa de él. Además, apoyados en los mismos textos, que nuestro autor trae para probar su tesis, tomados de Santo Tomás, prueban que la ciencia de simple inteligencia, y no de la visión, es la causa de las cosas. Es verdad que al hablar del conocimiento de los futuros condicionados cita a Molina y Suárez. Esto no obstante, si se tienen en cuenta las observaciones que acabamos de hacer, si la doctrina de Molina y Suárez se despacha en muy breves líneas, si es tan poco lo que nos habla el autor al tratar de la ciencia media, si, por fin, se advierte un criterio unilateral, dejamos al prudente lector apreciar el valor científico que podrá tener la afirmación hecha en la pág. 468: "Por lo tanto, si entre lo meramente posible y lo existencial no se da medio, y lo primero lo conoce Dios por la ciencia de simple inteligencia, y lo segundo por ciencia de visión, esta división de la ciencia divina es adecuada y *sobra la llamada ciencia media.*"

Acerca de la existencia del concurso divino, no dudamos en afirmar que se prueba bien su existencia, es decir, que Dios concurre a todas las acciones de las criaturas; pero nos extraña ver tratado tan rápidamente el problema de que ese concurso tiene que ser inmediato. No nos olvidemos que ahí se encierra un problema más hondo de lo que pudiera parecer a primera vista; el concurso inmediato se prueba, pero nos parece ver sonreír a Durando, Stufler, Iglesias... ante la rápida argumentación propuesta por el Sr. González Alvarez.

Más ampliamente trata todo lo referente a la naturaleza del concurso. Se afirma que tiene por ser previo o predeterminante y, en atención a una mayor claridad, establece el sentido del tema, prueba su existencia y se adentra a continuación en su misma esencia. Para las sentencias contrarias a la que es predilecta del autor, solamente tiene un pequeño recuerdo: "Se dividen, empero, los filósofos al fijar la existencia y determinar la naturaleza del influjo de Dios sobre la criatura en cuanto causa." Véase además la nota 175.

Habla también muy detenidamente sobre la dificultad para conciliar el concurso divino predeterminante y la libertad humana. Esta dificultad podría proponerse de esta manera:

La voluntad humana: 1) es impotente para tener o no tener la predeterminación física v. c. para el acto A; 2) es impotente (no es indiferente con potestad activo electiva) para pasar de la potencia al acto A, antes de tener la predeterminación física: 3) es impotente, una vez que tiene la predeterminación para resistirla; de hecho la voluntad pondrá el acto A y repugna que no lo ponga; con esto la voluntad no tiene la libertad potencial, no por su determinación, sino por lo irresistible de la predeterminación; 4) la voluntad, en cuanto está queriendo en acto ya presupone anulada la libertad potencial y *por el motivo dicho*. Por otra parte, el acto A puesto bajo el influjo de la predeterminación de tal manera se ha puesto, que la potestad de no ponerlo jamás podría reducirse al acto; es una potestad ilusoria. Luego la voluntad humana, bajo el influjo de la predeterminación, no tiene tampoco la libertad actual. Preguntamos: ¿dónde está el dominio de la voluntad humana sobre el acto A, puesto bajo el influjo de la predeterminación?

La respuesta puede verse en las siguientes palabras: "En esto no hay contradicción ni contrasentido. El contrasentido estaría precisamente en que las cosas aconteciesen de distinto modo. Ni Dios puede dejar de promover la voluntad *si ésta quiere algo*, ni puede moverla contrariando su naturaleza, y no por falta de poder en Dios, sino porque no puede ser movida no-libremente la voluntad libre... Dios mueve a todos los agentes en congruencia con la naturaleza de los mismos."

Que Dios mueve a las causas segundas conforme a su naturaleza es verdaderísimo, y esto y no otra cosa prueban los textos aducidos de Santo Tomás. Pero ¿es asimismo verdadero que a los agentes libres les puede mover Dios en congruencia con su naturaleza, por medio de una predeterminación física, y que ahí se encuentre, en último término, la solución a la dificultad propuesta?

Terminemos ya esta larga reseña. Por las valiosas cualidades de la obra y pensando en el gran bien que puede hacer a nuestros universitarios, animamos al autor a poner su erudición y claro talento, con miras más amplias y universalistas, al servicio de la metafísica como camino para llegar a Dios.

T. DE DIEGO.

FELICE BATTAGLIA: *Il problema morale nell'esistenzialismo*. Bologna, Dott Cesare Zuff-Edit. 1949. 314 pp. 21 × 15 cms.

El problema moral, entendido en términos tradicionales, no se acomoda a los nuevos moldes del existencialismo. No sólo es diferente la manera de solucionarlo, sino también la de plantearlo. El profesor boloñés Felice Battaglia ha tomado sobre sí la tarea de estudiar el asunto en los principales maestros de la nueva filosofía. Con gran penetración de sus doctrinas generales va deduciendo y criticando las consecuencias morales que se derivan de la filosofía de Kierkegaard, Karl Barth, Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel y Berdiaeff. Sus conclusiones son pesimistas. Ninguna moral es posible en las dos tendencias fundamentales que han arrancado de la nueva dialéctica de Kierkegaard: ni la pura inmanencia de Heidegger ni en la absoluta trascendencia de todos los demás filósofos estudiados en el comentario. La raíz de todo está en la absoluta negación del espíritu y de la razón conceptualizante, que, según los existencialistas, no nos pone en contacto con el auténtico sentido de la existencia, sino con productos deformados y alejados de su origen. Pero el fruto, al menos en el dominio moral, está bien patente. El existencialismo es incapaz de dar un sentido moral y, por lo tanto, profundamente humano a la vida del hombre en este mundo.

GONZÁLEZ CAMINERO.

G. MÁRQUEZ: *Filosofía del Derecho*. Madrid-Buenos Aires. 1949; 401 páginas. 20 × 14 cms. (Ediciones Studium.)

Empezando por algo externo, si al enjuiciar otros libros quizá se pueda, y a veces se deba prescindir del método en ellos adoptado, en los de filosofía del Derecho, en cambio, no, precisamente por la dificultad de atinar con un plan apto, así en la selección de temas, como en la disposición de la materia; y, consiguientemente, por el mérito que supone el acertar más o menos. ¿Qué decir ya en el presente caso de la obra del P. Márquez? En cuanto a lo primero, o selección de temas, nos parece, en general, muy bien trazado el plan. Existencia de Dios, racionalidad del hombre, felicidad y fin, moralidad de los actos, sociedad, ley, orden jurídico, sistemas falsos sobre el fundamento del Derecho natural, son las cuestiones tratadas por el P. Márquez en su obra. Ahora bien; fácilmente se aprecia que tal cadena de temas, bien desarrollados, puede conducir seguramente a obtener el concepto universal del Derecho, objeto de la filosofía jurídica. Unicamente notaríamos que la exposición de las cuestiones preliminares, por otra parte, fundamentales, cuales son aquellos cuatro primeros, y también del tema de la sociedad, se nos antoja demasiado extensa; llenan, en efecto, una tercera parte del libro, cuando ellas tienen, de suyo, sede propia en diversas partes de la filosofía general y teoría política, y allí pudiera remitirse el lector. En cuanto a lo segundo, nos parece muy acertado el que, ante todo, se haya expuesto la sana doctrina filosófico-jurídica, y luego la historia, o sea el recuento de los sistemas heterodoxos. De ese modo el lector, que el P. Márquez supone señaladamente estudiante universitario, podrá tener la conveniente luz para entrar en la historia y advertir los puntos flacos de las falsas doctrinas; y, además, el mismo autor podrá así dar por supuestos varios argumentos de refutación al referir éstas.

En cuanto al fondo mismo de la obra, debemos distinguir. La parte sistemática, o sea la exposición de la doctrina tradicional clásica y escolástica, toda ella fundada, claro es, en el Derecho natural auténtico, está realizada magníficamente, es decir, con claridad y eficacia. Satisface, pues, por su parte, el P. Márquez a la proclama de E. Galán "de reivindicar hoy la vieja y tradicional concepción cristiana del Derecho natural frente a todo linaje de insatisfactorias o equivocadas concepciones". En cambio, el recuento de los falsos sistemas lo hallamos algo deficiente, no sólo porque se omite particular reseña, si quiera fuese somera, de teorías tan extendidas como la *sociológica* de Durkheim-Duguit, *psicológica* de Jellineck, *pura* de la escuela de Viena, etc., sino también porque, aun en aquellos que se tocan, se dejan a veces sin descubrir o distinguir y, consiguientemente, sin criticar puntos *ejes* del sistema. Pongo un ejemplo: al tratar de la teoría delvechiana nada se dice acerca del *concepto* del Derecho por contraposición al ideal del Derecho, que en Vechio constituye objeto específico de su filosofía jurídica. Y algo semejante sucede en el capítulo que dedica a Stammler. Aunque esperamos que suplirá esto, en parte, con el nuevo escrito que anuncia el autor sobre las modernas escuelas jurídicas alemanas.

Por fin, no nos parece mal que el P. Márquez vindique a Grocio del racionalismo jurídico puro, disociado de Dios, que algunos han querido ver en él. Mas, por otra parte, no se puede negar que el célebre inciso grociano

"etiamsi daremus non esse Deum..." resulta, si no demoledor del verdadero Derecho natural, gracias a la interpretación que, al parecer, quiso darle su autor, y el fin apologético por él también pretendido, sí, al menos, desafortunado y propicio a todas las falsas interpretaciones racionalísticas del Derecho natural subsiguientes hasta Rousseau.

En conjunto, será esta obra del P. Márquez utilísima para el público estudiantil y culto; porque le conducirá, en forma muy asequible, verdaderamente escolástica, a la consecución de un exacto concepto filosófico del Derecho.

O. Robleda.

Salvatore Scimé: *Il trionfo dell'ontologismo in Sicilia-Giuseppe Romano*. (1810-1878). Mazara. Società Editrice Siciliana. 268 pp. 21 × 16 cms.

El ontologismo del siglo XIX es una prueba de la desorientación filosófica en que se encontraban los pensadores católicos y hasta eclesiásticos de entonces, hasta que León XIII proclamó la vuelta a la filosofía de Santo Tomás. Salvatore Scimé pretende ilustrar tan sólo el reflejo del movimiento de Rosmini y Gioberti en Sicilia, personificándolo en P. G. Romano. Este célebre filósofo y compatriota de Estesícoro, el mejor profesor junto a Alessio Narbone y Luigi Taparelli D'Azeglio, del Colegio Máximo de Palermo, se dejó influir innegablemente por el ontologismo del piamontés Gioberti, y con su original obra *Scienza dell' uomo interiore*, lo mismo que con sus brillantísimas lecciones, influyó a su vez en disminuir por toda la isla el ontologismo de la península.

No se puede confundir su filosofía con la de Gioberti Romano; es un auténtico siciliano y, por lo tanto, un ecléctico. Todos los filósofos de Sicilia, desde Empédocles y Gorgias hasta Micelli y D'Acquisto, fueron ecléticos. Esta es la tesis de Scimé contra Gentile, otro ilustre siciliano.

Pues bien: también Romano, en aquella oscilación de ideologías antagónicas e igualmente descaminadas, como idealismo y sensismo, quiere hacer una síntesis nueva aprovechando todo lo aprovechable de los sistemas modernos. Conciliar a Santo Tomás con el ontologismo fué su ambición de profesor y escritor. Pero no lo consiguió. Perdió su cátedra de profesor de Filosofía en Palermo y tuvo que consolarse con una de Teología en Salamanca, siéndole prohibido en adelante ocuparse de especulaciones filosóficas ni reeditar sus obras. Sin embargo, demostró en la prueba su acrisolada virtud religiosa y su fortaleza de carácter.

El P. Romano desempeñó con el mismo entusiasmo los nuevos oficios y se dedicó a escribir de asuntos numismáticos, lo mismo que antes de los filosóficos.

De Salamanca pasó el P. Romano a Constantinopla, donde fué rector del Colegio de Santa Pulqueria, en aquella capital, para los hijos de los católicos Allí murió en 1878.

Con mucho agrado hemos leído esta monografía sobre un aspecto tan interesante del *Risorgimento* italiano, en el que tantas actitudes políticas y filo-

sóficas entraron en conflicto. S. Scimé ha sabido dar interés y profundidad a su tema, encuadrándolo y entrelazándolo con los motivos históricos y psicológicos propios del alma insular siciliana.

N. G. CAMINERO.

MAYER, CHARLES: *L'homme, esprit ou matière?* M. Rivière et Cie. París, 1949. 23 × 14 cms. 140 pp.

Mayer, doctor en Ciencias, que a través de la economía y de la política ha venido a la filosofía, se ha planteado el problema del ser y constitución del universo. Del universo, decimos, porque dentro de él y como parte integrante, viene considerado el hombre. Tiene el libro la ventaja de quedar completamente definida la mentalidad del autor, no sólo a través de sus capítulos, sino también al fin de una serie de treinta y tres proposiciones que recogen los puntos fundamentales de este progresismo materialista.. Evolucionismo materialista de tipo monista, y consiguiente interpretación materialista del hombre, eso es en síntesis esta filosofía. Ni Dios, ni creación, ni espíritu. Todo lo que sucede en el mundo se debe a causas exclusivamente materiales.

Se comprende que la brevedad del libro no ha bastado para darnos suficientes pruebas filosóficas de toda la construcción de Mayer. Por lo demás, no hace falta ponerse a medir la distancia que nos separa de esta ideología. Quizá ninguna de las treinta y tres proposiciones pueda ser admitida simple y llanamente.

J. ITURRIOZ.

LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA: *Ensayo sobre la teoría de la inteligencia de Spearman.* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 1949; 115 pp. 23 ×15,5.

Es una tesis doctoral (desde el capítulo III), presentada en la Universidad de Buenos Aires. El A.—que ya es director de la Sección Psicológica del Instituto de Filosofía de la Universidad—ha logrado una exposición clara, objetiva y sistemática de la teoría de los dos factores de Spearman, con su consecuencia filosófica acerca de la naturaleza de la inteligencia. Opina el A. que esta teoría no ha podido solucionar el problema de la unidad en lo múltiple, que preocupa a la psicología actual.

La exposición, que es comprensiva y benévola, contrasta algo con la crítica, más bien severa, al interpretar la "energía mental" como idéntica a la energía física, clasificando así a Spearman dentro de un materialismo monista. Algún autor inglés, por ejemplo, ha creído a Spearman muy cercano a la doctrina aristotélica de la inteligencia.

A. ROLDÁN.

OLIVERAS CAMINAL, J.: *El problema de la divisibilidad del continuo*. Barcelona, 1949. 21 × 15 cms. 101 pp.

El folleto contiene la "Oración inaugural del curso académico 1949-1950" en el Seminario Conciliar de Barcelona. No se pretende decir nada nuevo, sino "exponer con la mayor claridad posible el estado actual de la cuestión y razonar la solución aristotélico-tomista" sobre un tema como este del continuo, tan viejo y todavía actual. En la parte primera, aspecto metafísico del continuo en general; en la segunda, el continuo matemático; en la tercera, el continuo físico. Efectivamente, el trabajo no es más que eso, realizado fundamentalmente según las orientaciones de Hoenen y con poco más alarde bibliográfico. Nos gusta que se separen las dos cuestiones del continuo matemático y del continuo físico, pero habría que hacerlo más radicalmente todavía. La prueba contra la extensión real no-formal adolece del defecto ordinario, pues no se trata de demostrar que la *extensión formal* no puede resultar de elementos formalmente inextensos. sino de si puede originarse así la *extensión fenoménica*, i. e. el fenómeno extensivo de la percepción. Puesto que se alude tan amablemente (p. 11) a nuestra nota (PENSAMIENTO, 1 (1945), 221-226), diremos que en ella no existe sino una información, en lo que se refiere a la teoría del continuo dinámico. Nuestra *tesis* en esa nota es más bien que, aun admitido el continuo físico, no consta ciertamente *a posteriori* que sea divisible físicamente. Tampoco *a priori* sin petición de principio. Luego—decimos—es posible levantar la metafísica del continuo a base de negarle, aun absolutamente esta propiedad de la divisibilidad, que—quizá por atribuírsela indebidamente y con fundamento *a posteriori* sólo aparente—ha originado tantas seudodificultades.

J. ECHARRI.

JOSÉ PÉREZ LEÑERO: *Instituciones del Derecho español de Trabajo*. Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1949. 467 pp. 90 ptas.

A sus constantes estudios y valiosas obras sobre el Derecho del Trabajo viene a añadir ésta, no menos interesante, el profesor de la Universidad Central. La parte general sobre la teoría general del Derecho español de Trabajo nos la había ya dado el año anterior. Faltaba la parte especial, que tenía que presentarnos el estudio sobre las instituciones en que se encarna en concreto el Derecho español de Trabajo.

Las normas positivas laborales se han acrecentado extraordinariamente en nuestra patria en estos últimos años. Es difícil que los que por razón de sus estudios y de sus actividades tienen que manejarlas se abran camino por sí mismos en el bosque inmenso de tantas disposiciones. De aquí la gran utilidad de este tratado que, con terminología jurídica modernizada, nos conduce acertadamente a captar las ideas generales teóricas que iluminan todo el campo diseminado del Derecho positivo laboral, y al mismo tiempo introduce en la pluralidad de normas concretas la claridad de una adecuada sistematización. Por eso no pretende esta obra ser un catálogo de disposiciones y de instituciones laborales ni un diccionario de reglas positivas. Con temperamento científico sabe remontarse a lo amplio desde donde sirve de guía para todos los casos concretos que el interesado, con su propio esfuerzo y con esta ayuda, sabrá resolver.

El tratado abarca dos amplias partes: el contrato de trabajo, en el cual el autor acertadamente, como demostró ampliamente en el tratado anterior, insiste en su carácter privado y los seguros laborales. En la primera estudia la personalidad jurídico-laboral, la capacidad contractual del trabajo, la forma del contrato laboral común y es-

pecial, el ingreso en la empresa, la calificación profesional, la prestación del trabajo, jornada, interrupciones, salario, vigencia, suspensión, inexistencia, anulabilidad, extinción, ruptura, rescisión, disolución y resolución del contrato de trabajo.

En la segunda parte, después de estudiar la gestión de los seguros laborales, entra a tratar de cada seguro en particular, y en cada uno nos da su concepto, sus caracteres, historia y fuentes, sus elementos personales, reales y formales, y nos explica su gestión. Como seguros complementarios se ponen los gestionados por las Mutualidades y Montepíos laborales. Aunque ello no pertenece esencialmente al Derecho de Trabajo, el autor ha creído conveniente añadir como apéndice, por motivos profesionales y pedagógicos, un tratado sobre Derecho procesal de Trabajo, con una parte general y otra especial sobre el procedimiento judicial y el procedimiento administrativo.

A todo estudioso de la solicitud del nuevo Estado español por proteger las condiciones laborales de nuestros trabajadores, será utilísima esta obra, que recomendamos.

MARTÍN BRUGAROLA.

REVISTAS

CRITICA. METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL.

ROBLES, O.: *Gnoseología fundamental.* Sapientia, 4 (1949), 153-156.

Con la reflexión del cognoscente sobre su propio acto de conocimiento para investigar la naturaleza de éste y su valor objetivo—y en esto consiste la gnoseología fundamental—llegamos a una descripción del conocimiento, generalmente aceptada por los filósofos modernos de opuestas tendencias en cuanto a su interpretación. El conocimiento se presenta como una relación irreducible entre el sujeto y el objeto, en la cual aparecen éstos identificados en su permanente alteridad. El conocimiento es una *subjetiva objetividad y objetiva subjetividad.*

Para interpretar rectamente esta aparición hay que recurrir a la evidencia, en que hacemos inmanente la relación sujeto-objeto. De este modo, de las tres interpretaciones principales que nos presenta la Historia—cartesianismo, kantismo y realismo—descartamos la primera, que admite como primordial la evidencia del pensamiento, porque esta posición lleva a un proceso infinito; la segunda, que determina al sujeto y objeto en función de leyes *a priori,* porque conduce a otro proceso infinito; y admitimos la tercera, cuya evidencia primitiva es la del ser inteligible, con la que la relación cognoscitiva se implica en la esfera metalógica u ontológica. *A. Fabrat.*

ROSSI, A. F.: *Consideración epistemológica fundamental.* Sapientia, 4 (1949), 139-147.

La división primordial de la ciencia en especulativa y práctica puede estudiarse mejor, en cuanto a sus fundamentos, en Aristóteles y Santo Tomás que en los autores modernos no escolásticos, que desfiguran el verdadero carácter de la división, en la que se trata de dos especies de conocimiento en el plano de la función cognoscitiva intelectual.

En este trabajo se expone únicamente la raíz de la distinción entre lo especulativo y lo práctico, ciñéndose además en lo práctico a la filosofía moral.

Según Aristóteles y Santo Tomás, esa raíz es el fin a que cada ciencia se dirige por su misma naturaleza desde sus primeros principios hasta sus últimas conclusiones. Y en concreto este fin no es—como podría decirse—en las ciencias teóricas, la verdad considerada en sí misma, y en las prácticas, la verdad en cuanto ordenada a dirigir la operación; pues entonces tendrían ambas un mismo objeto formal, y éste debe ser distinto en ciencias diversas. Según la doctrina aristotélico-tomista, estos objetos son: en la ciencia teórica, el conocer la esencia de las cosas sin ningún fin ulterior, y en la práctica, el conocer la razón de bien de las mismas con relación al apetito espiritual o voluntad.

Por esta doble perspectiva formal, en cuanto esencia inteligible y en cuanto fin apetecible, se explica cómo el entendimiento teórico no mueve ni aun en sus últimas consecuencias, y el entendimiento práctico es el que aprehende la razón de apetecible

del bien práctico con el que se mueve la voluntad. No se trata de dos entendimientos: es una sola potencia que ejerce su actividad cognoscitiva en dos direcciones diversas, desde sus principios hasta sus conclusiones.

Esta distinción, explicada de tal modo, constituye el primer criterio de la clasificación de las ciencias, que su último fundamento radica en las dos propiedades trascendentales del ser: Verdad y Bien, las cuales constituyen a su vez las primeras distinciones en el seno del ser; y según que el entendimiento considere la una o el otro, nacen los dos sabores diversos, con sus métodos y características peculiares de la ciencia especulativa y práctica. *A. Fabrat.*

ALCORTA, J. I.: *La noética tomista y el idealismo.* Sapientia, 4 (1949), 210-231.

No es un anacronismo enfrentar estas dos posiciones filosóficas, ya que el realismo crítico de Santo Tomás nos da los elementos de refutación del idealismo moderno, tanto conciencialista como logicista. En el presente artículo se indican tan sólo algunos puntos básicos, sin desarrollarlos, y, de los diversos problemas que suscita esta confrontación, teniendo ante los ojos la vinculación ontológica del conocer y del ser, base de la epistemología de Santo Tomás, se escogen dos: 1.° La idea del ser, implicada en todos los actos mentales, requiere una base sensible en la realidad. 2.° Crítica del idealismo a la luz de las conexiones existentes entre el conocer y el ser.

Para el fin propuesto, se pasa en revista el influjo de la realidad en la sensación e intelección, asentado por Santo Tomás y negado por el subjetivismo, y se recalca, contra las dos formas del idealismo antes citadas, el doble conocimiento sensitivo e intelectual en el nombre y la finitud del conocimiento humano, tan patente en la multiplicidad y potencialidad de las facultades, en la naturaleza y existencia misma del conocimiento, hechos todos inexplicables en el idealismo, no menos que la esencia y existencia de la verdad y la certeza; con los estados que muchas veces preceden a ésta. Otros hechos constituyen también para el idealismo, sobre todo el conciencialista, un problema sin solución, como la diferencia entre la verdad y el error, siendo vanos sus intentos de querer explicar, en el plano ideológico, la conocida definición: *adaequatio rei et intellectus.*

En particular, también el conocimiento sensible es del todo incompatible con el idealismo, mientras que la explicación de Santo Tomás está de acuerdo con el sentido común y con la psicología experimental

Las consideraciones precedentes reciben una nueva luz unificadora, miradas desde el punto de vista, tan familiar a Santo Tomás, de la inclinación natural de las facultades cognoscitivas a poseer la verdad en un sentido del todo opuesto al idealista, inclinación que precisamente se manifiesta en nuestras propias vivencias. *A. Fabrat.*

HOENEN, P., S. J.: *De tribus gradibus abstractionis. De sensibilibus propriis.* Greg, 29 (1948), 295-303.

En esta nota, breve y densa, su docto A. expone primero la doctrina clásica sobre los tres grados de abstracción intelectual: en el objeto individual sensible, el entendimiento abstrae con acto *directo* lo universal de las condiciones individuantes, la situación, sobre todo; en el objeto universal, constituido por varias formas, abstrae de las demás una, material pero no sensible: la extensión pura, raíz de la divisibilidad actual, con lo que se tiene la abstracción de segundo grado, la abstracción matemática; en el objeto material puramente inteligible, como "lo extenso", resultado de la abstracción anterior, abstrae ahora las formas puramente intelectuales de la "inteligibilidad" y "necesidad real" del objeto; tiene que ser como se le conoce. A cada grado de abstracción directa corresponde la reflexión intelectual, con la que se reconocen los caracteres de lo previamente abtraído; y la triple abstracción combinada justifica la objetividad de lo conocido en los tres grados de abstracción.

Respecto del segundo punto, los sensibles propios, a base de la observación de Santo Tomás, de que la sensación tiene dos fines, uno el conocimiento intelectual y otro la "utilidad vital", concluye el A. que en los factores de esta segunda clase, como el agrado sentido, no hay que exigir la objetividad propia de los ordenados primariamente al conocimiento. Según esto, los sensibles propios ni hay por qué estén "formaliter specifice" en los objetos, ni basta que estén puramente "causaliter", sino que estarán, diríamos, "formaliter generice", tal como el entendimiento, a base de la sensación, los conoce y objetiva por la abstracción directa de segundo grado. *J. Muñoz.*

DERISI, O. N.: *Metafísica del conocimiento*. Sapientia, 4 (1949), 123-130.

En una exposición limpia y transparente, a la luz de los principios tomistas del acto y de la potencia, se presenta a la *inmaterialidad*, primero como raíz de la facultad de conocer, o sea de recibir una forma como ajena, siendo correlativos los grados de perfección de ambos, y después como constitutivo y medida de la cognoscibilidad o inteligibilidad de un ser. De aquí procede que un ser *espiritual*, o enteramente inmaterial, conocedor y cognoscible, lo es también de sí mismo, tiene conciencia de sí, y con diversos órdenes de perfección, según sean los de su espiritualidad; acto limitado o sin limitación. En el primero, el conocimiento es por identidad intencional, entre el sujeto y el objeto; en el segundo, por identidad real; en aquél se requiere un nuevo acto accidental; en éste, no; de tal suerte que en Dios, Acto purísimo e infinito, de tal modo se identifica la intelección y el Ser entendido, que es la intelección de la propia intelección. En Él Ser y Pensar son idénticos real e intencionalmente.

Esta su identidad perfecta es, a su vez, el fundamento ontológico último de todo conocimiento e inteligibilidad finita. Atendiendo, pues, a lo que es esencial, al conocimiento en sí, y no al cómo se realiza en los diversos seres, podemos concebirle como identidad inmaterial de sujeto y objeto y definirle: *una acción metafísica, por la cual se aprehende inmaterialmente la forma.*

De pasada se hace ver lo irracional del idealismo en su vano conato de divinizar lo finito y en su realidad de destruir el conocimiento humano. *A. Fabrat.*

CASAUBÓN, J. C.: *Contradicciones de la teoría del "puro objeto" u "objeto sin ser"*. Sapientia, 4 (1949), 148-152.

Filosofías en boga admiten "objetos sin ser", "valores sin ser", objetos *esencialmente* relativos al hombre. He aquí algunas contradicciones que—aunque ellas no las adviertan—se derivan lógicamente de estas posiciones.

Si sujeto y objeto se toman en cuanto tales, son esencialmente correlativos y deben definirse como puras relaciones y no incluir en su definición nada más que la relación; y con todo, son innumerables las cosas—objetos de nuestros conocimientos—y los seres inteligibles—sujetos de conocimiento—que pueden y deben definirse como algo absoluto: no pueden éstos reducirse a puros objeto y sujeto, y los indicados filósofos, al usar definiciones absolutas, se contradicen.

Además, habría que admitir que en realidad lo único existente sería un acto de conocimiento con dos relaciones subsistentes—del sujeto al objeto y viceversa—, y con esto la doctrina trinitaria sería aplicada al conocimiento humano, y sujeto y objeto se identificarían en su esencia.

Prolongando la cadena de consecuencias, este acto de conocer sería único en el mundo, pues no discriminándose los puros sujetos ni los puros objetos entre sí, tampoco sería distinta su correlación. Ni cabe hablar de diversos aspectos del objeto, ni de objetos diversos formados por el sujeto, que por teoría es puro sujeto. Todo lo cual está en abierta contradicción con la pluridad experimentada de sujetos, objetos, y sin esta pluridad, imposible hablar de la del conocimiento, no menos experimentada por nosotros.

Por último, vano es el intento explicativo de identificar el puro objeto con la *esencia* de la cosa, pues ésta es algo absoluto y no sólo término del conocer, y así el conocimiento tiende primero al ser del objeto, que al objeto en cuanto tal, y la esencia es relativa, no al sujeto conocedor, sino al acto absoluto de la existencia actual o posible.

Sólo, pues, una total falta de lógica impide al fenomenismo caer en el abismo de sus implícitas contradicciones. *A. Fabrat.*

FAURE-FREMIET: *Des Divers aspects de l'objetivité*. RevPhilFrEtr, 139 (1949), 1-32.

Después de analizar y poner de manifiesto el uso ambiguo que se hace de la *objetivación*, tanto en las cosas animadas como en las inanimadas, se investiga cómo establecemos la relación de objetividad en general, cómo concebimos la *cosa distinta de mí* y a qué clase de conciencia corresponde la convicción de que *existe un mundo*.

Por este medio se pretende declarar la misma noción de objetividad que tan confusa aparece aun en la filosofía moderna.

Como preámbulo se establece que la objetividad introspectiva es una falsa objetividad. Esta introspección no es la conciencia refleja que constituye una verdadera

objetividad, es más bien un esfuerzo que implica una *insuficiencia de conciencia*. Esta relación de falsa objetividad nos ayuda, sin embargo, a definir nuestro trabajo mental por medio de imágenes esquemáticas en cuanto al futuro, al pasado y al presente.

La condición por la que la conciencia puede establecer la relación de verdadera objetividad es el esfuerzo *por ser*, no otra cosa, sino *más ser, más real, lo más real posible*, en las condiciones impuestas de una existencia en la que somos duración, extensión, luz, sonoridad, olor, realidad plástica y somática, poder de participar del mundo y de recrearle.

Precisamente por esto último puede el mundo realizarse en mí, es decir, llegar a ser *lo más real posible* para mí. El mundo soy yo recreándole. La distinción entre ambos es entre términos positivos. El mundo no se me presenta como un *no-yo*, sino como un *más-yo*. Lo otro no es la negación de esto, sino *más-ser* con relación a esto. La afirmación no es objetivación, pero fortifica una realización mental, apartando de ella cuanto pudiera falsearla. El verdadero proceso de objetivación hace del mundo, de lo otro, una amplificación de mi ser, una amplificación de mi propia expansión por una realización participante. Por esto la objetivación de otro no se realiza en forma de *aquella-cosa*, sino cuando viene considerado como instrumento para mí y en un sentido peyorativo. Lo otro no es *un* objeto en un mundo de objetos.

Yo a mi vez *me realizo* en otro y tengo de ello conciencia. Pero aunque yo participe de otro y otro de mí, no por eso participo yo de mí mismo: yo me encuentro, pero yo conozco a otro que me conoce, porque me conozco realizándome en otro. La realización, generalmente, aunque no necesariamente, es mutua. Y el drama de la vida proviene de la convicción de que otro nos crea mal o según algún esquema personal. A veces nuestra objetivación en otros parece escapársenos del todo, sin poder nosotros intervenir en ella o corregirla.

La objetivación por la realización lleva consigo la unificación o identificación del alma con el cuerpo de la subjetividad y la objetividad, y en esto se funda la imitación, que consiste en realizar una realización, y de modo parecido, la seducción.

El aspecto externo de nuestra realización tampoco es otra cosa que *yo-realizado*. Y por ser *yo-sabiéndolo*, puedo perfeccionarlo usando mejor mis condiciones de realización. A veces, sin embargo, este aspecto externo, por ser especialmente recalcado, puede llevar consigo una semi-objetivación; tal es el caso de nuestro propio cuerpo, a quien consideramos como *objeto*, pero no como *aquella-cosa*.

La acción indirecta de otro sobre nuestra realización se pone de manifiesto en el ejemplo; el fracaso o feliz resultado iluminan nuestras posibilidades y nos sirven para constituir *nuestro personaje*. Las diversas realizaciones de otro me sirven para completar la recreación de mí mismo. Generalmente, estas tomas de otro no llevan consigo una falsa subjetividad, aunque haya casos en que sí la llevan.

El presente artículo, en que se recalcan ideas ya expuestas por el autor en otras obras suyas, participa de las cualidades de aquéllas: rico en observaciones y análisis, abunda en obscuridades y falsas interpretaciones de la realidad. *A. Fabrat.*

HAROUX, HÉCTOR: *Le critère de convergence dans la connaissance de la personne*. RevPhiLo, 47 (1949), 109-126.

Una dualidad de tendencias hacia lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo singular tiene en tensión al espíritu humano. Tensión que varía a través del tiempo. Lo concreto constituye el centro del pensamiento contemporáneo con interés marcadamente creciente. Pero su conocimiento implica un gran problema. Entre las múltiples tentativas de solución que se han excogitado presentamos la del R. P. Brunner en sus dos importantes obras: *La connaisance humaine* y *La personne incarnée. Etude sur la phénoménologie*. En *La connaisanse humaine* el P. Brunner pretende resolver el problema crítico mediante un estudio sistemático del valor del conocimiento humano en general y en sus diversas formas particulares. El problema crítico es problema del error, que proviene de los factores subjetivos, que adulteran la realidad. Para determinar el grado de objetividad de nuestras ideas se han señalado varios criterios. Todos insuficientes, a juicio del P. Brunner. Por lo mismo, nos ofrece otro punto de vista: todo conocimiento humano es objetivo-subjetivo. La parte objetiva permanece idéntica, modificándose sólo la apreciación subjetiva, según las circunstancias del cognoscente. Ahora bien; eliminemos los diferentes factores personales por la "convergencia" de conocimientos, diversos uno del otro, y descubriremos al ser en sí, en su realidad

óntica. Importa advertir que tal "convergencia" no es inducción, abstracción, adición progresiva de detalles. Es una visión sintética "del mismo orden que la mirada que abraza todos los matices de un rostro humano para comprehenderlo en una sonrisa". Es un conocimiento inmediato, aunque indirecto. Semejante criterio es perfectible por nuestra experiencia inmediata, por el testimonio de otros y nuestras propias experiencias sucesivas. Tiene máxima aplicación en la comprehensión de la persona, desde el punto de vista de la finalidad de sus actos. El. P. Brunner merece nuestro reconocimiento por su aportación para llenar una laguna de la literatura tomista, por su análisis de la persona. Su punto de vista requiere mayor estudio. Exige reservas aplicado al conocimiento de la persona. En breve, con semejante criterio, obtendríamos conocimientos con motivos implícitos y de menor certeza que el razonamiento.

J. Iturrioz.

LARRIÈRE, J.: *Le rôle du théoréme de Goedel dans le développement de la théorie de la démonstration.* RevPhiLo, 47 (1949), 469-492.

Basándose en su método de aritmetización de los sistemas formales, demuestra Goedel que, en todo sistema formal sujeto a ciertas condiciones generales, se pueden construir fórmulas que son "indecidibles", es decir, tales que ni ellas ni su negación sean deducibles del sistema considerado. He aquí el teorema. Corolario importantísimo del mismo es el siguiente: La fórmula que enuncia, para un sistema formal de las condiciones dichas, la no contradicción del mismo es precisamente una de las "indecidibles". Es decir, que para demostrar la no contradicción de un sistema formal determinado es forzoso y necesario utilizar medios de demostración que no pertenecen a ese sistema, sino que lo trascienden. Este resultado viene a explicar el fracaso de las demostraciones ensayadas hasta el presente, sobre todo desde Hilbert. Es que se quería demostrar la no contradicción de un sistema formal correspondiente a la aritmética sin salir de los cuadros de la aritmética; más aún: ciñéndose a una aritmética puramente constructiva. Ahora consta ya que una demostración de no contradicción necesita echar mano, si ha de resultar, de procedimientos de razonamiento que caen fuera de la teoría misma objeto de examen. El ideal de inmanencia se ha demostrado una quimera. El teorema de Goedel se ha prolongado en los resultados de Gentzen, quien ha realizado una demostración directa de la no contradicción de la aritmética, que satisface a las exigencias del teorema. Falta realizarla en lo que se refiere al análisis (teoría de los números reales) y a la teoría de conjuntos. Otros prolongamientos del mismo teorema deben verse en la teoría de las funciones recursivas, iniciada por Gentzen y ampliada por Kleene, Turing y Church, con aplicaciones a la formalización de nociones tan fundamentales como la de "constructivo", "fórmula realizable", "efectividad calculable". Tarski obtiene otros resultados desde el punto de vista semántico: imposibilidad de representar en un sistema ciertas nociones semánticas relativas a este sistema, como por la noción de "fórmula verdadera" o de "concepto definible". En general, pues, las investigaciones formalistas llegan a descubrir en su propia línea los límites del método formal y las condiciones de su aplicación. En particular, queda demostrado que el ideal de un formalismo unitario es irrealizable. Estos hechos demuestran la existencia de una triple crisis en el seno mismo del desarrollo matemático, concatenada de la siguiente manera: 1) Crisis de la teoría de conjuntos, provocada por las paradojas. 2) Crisis de la teoría de la demostración, abierta por el corolario del teorema de Goedel. 3) Crisis del método formalista, abierta por el teorema mismo de Goedel. En definitiva, este teorema pone en juego el ideal mismo de la demostración y la naturaleza del ser matemático. *J. Echarri.*

GARCÍA LÓPEZ, JESÚS: *La analogía del ser.* CT, 76 (1949), 607-625.

El autor en este artículo breve da algunas nociones de la analogía y de la abstracción de tercer grado, y finalmente dice que la analogía propia del ser no es la analogía de atribución intrínseca, sino la de proporcionalidad. Toma como materia de sus críticas mis escritos. Y por eso voy a hacer algunas breves observaciones.

Dice que el ser es análogo metafísicamente, aun con respecto *a dos individuos de la misma especie.* En lo cual sigue a Balthazar, y va en contra del gran tomista Juan de Santo Tomás. Y es que todavía el autor no ha asimilado bien los principios tomistas: los individuos sólo se destinguen por la materia, o sea por algo no inteligible ni quidditativo; por consiguiente, ¿cómo puede haber entre ellos analogía metafísica, ni siquiera bajo la razón de ser?

Afirma que el ser *como nombre no es análogo,* sino uniforme en todos los inferiores. En lo cual es inconsecuente; porque acaba de decirnos que todo nombre o concepto trascendental es análogo metafísicamente; y si el ser como nombre es trascendental, ¿cómo niega ahora que es análogo? Y si prefiere decir que el ser como nombre no es trascendental, prescinde perfectamente de las diferencias, y éstas no son ser ni nada; por consiguiente, las diferencias de los seres no son reales, y hay que profesar el perfecto monismo y panteísmo, que con razón él aborrece.

Dice que *el ser como nombre* no es análogo, *porque la mente no advierte* en tal concepto a las diferencias, sino a lo común que hay en todo. Y es que el autor todavía no ha aprendido la diferencia que hay entre la obtención de un concepto análogo, el uso de ese nombre en toda la amplitud de la analogía y el conocimiento reflejo de la analogía de un nombre o concepto. Le invitamos a que llegue en la lectura de nuestro libro *La analogía* [1] hasta las páginas 365-390, y se enterará de estas diferencias. Cree que la analogía es de orden psicológico y que hay que conocerla actualmente, y si no se advierte a ella mentalmente, ya el concepto no es análogo.

Rechaza nuestra aplicación de la *abstracción de tercer grado* [2]. Mas no se ha percatado del litigio que allí se ventilaba. Admito que la abstracción de tercer grado es la propia del objeto adecuado de la metafísica. Mas un insigne escritor decía que la abstracción de tercer grado era aquella que cuanto mayor era, más perfecto era el objeto obtenido y más comprehensión tenía, y se apoyaba para ello en Juan de Santo Tomás.

Mas allí hicimos ver que tal explicación era inadmisible. *Primeramente* por el testimonio mismo de Juan de Santo Tomás, quien afirma que la abstracción propia del ser, objeto adecuado de la metafísica, no era formal, actual, sino potencialísima, y que el objeto así obtenido, el ser, era potencialísimo. Segundo, por el resultado de la abstracción propia de la metafísica, que es el ser comunísimo; y el ser comunísimo no es el concepto de más perfección y el de mayor comprehensión, sino al revés, el concepto de más extensión y el de menos comprehensión posible. Tercero, porque esa abstracción formal que el insigne escritor mencionado aducía como la abstracción propia del objeto de la metafísica la aduce Juan de Santo Tomás, no para obtener el objeto adecuado de la metafísica, sino para obtener el concepto de infinito y de omniperfecto [3]. Y, por fin, concluímos que la abstracción de tercer grado, propia del objeto adecuado de la metafísica, es la abstracción de la materia *secundum esse* contenga mucha o poca perfección el objeto así obtenido. Estamos seguros que esta doctrina es muy del agrado del incipiente escritor; y no otra es la que propugnamos en aquel artículo de PENSAMIENTO al que se refiere.

Arguye contra Suárez que si el ser contiene las diferencias potencialmente, el ser se distingue de las diferencias como la materia se distingue de la forma, en general como la potencia se distingue del acto, o sea con distinción adecuada. Ha tomado las palabras según el rigor de *la composición fuerte* de materia y de forma o de esencia y existencia, y no ha atendido a los *finos matices* que el escritor pone en las palabras que usa. El ser contiene las diferencias potencialmente, pero con potencialidad, no de composición, sino de mayor expresión. Las diferencias se definen *en su totalidad por el ser;* por consiguiente, cuando se añaden al ser, no se le añaden como una cosa ajena, sino simplemente como mayor expresión de lo que estaba en el ser confusamente bajo la razón de ser; estamos seguros que esta explicación la tiene por aceptable y por verdadera; pues sepa que eso y no otra cosa es lo que Suárez y mi libro de *La analogía* enseñan.

Finalmente, dice que la analogía propia del ser no es la de atribución intrínseca, sino la de proporcionalidad intrínseca. Esto lo afirma el autor sin hacer el más mínimo análisis de ninguna de las dificultades que pusimos contra tal analogía. Y es natural. ¿Cómo podía echar por tierra en unas breves páginas, en que toca tantos asuntos, las solidísimas páginas del Doctor Eximio, aunque para ello se tomen los días que se contienen en tres años largos que hace que apareció nuestro libro?

J. Hellín.

---

[1] J. HELLÍN, S. I.: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.* Editora Nacional. Avenida José Antonio, 62, Madrid.

[2] PENSAMIENTO, t. IV, pp. 433-450.

[3] Ibid., pp. 444-445.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Esencia y significado de la analogía metafísica.* CT, 76 (1949), 298-312.

En este precioso artículo se declara la esencia de la analogía metafísica, la génesis del concepto del ser y el fundamento de la analogía, que es la real distinción entre esencia y existencia creadas.

La analogía metafísica del ser es evidente. El ser es conceptualmente uno, aunque de una manera imperfecta; porque contiene las diferencias formalmente y actualmente, aunque no las contiene bajo sus propias expresiones, sino bajo la razón comunísima de ser, en que todas convienen. Por otra parte, el ser es trascendental, y así abraza todas las diferencias formalmente, si bien bajo la razón comunísima de ser, y constituye todas las diferencias en toda su realidad de ellas. Esto supuesto, cuando el ser se predica de los inferiores, abraza toda la realidad de cada uno de ellos; y como esa realidad es en ellos esencialmente diversa, el ser se verifica en ellos con esa misma diversidad, aunque sin cambiar en nada el contenido explícito *de ser apto para existir*. Asimismo, si el ser constituye todas las diferencias, no puede verificarse en ellas de una manera uniforme, sino con la misma diversidad que ellas tienen, sin necesidad de cambiar el contenido expreso de *ser apto para existir*.

Esta es expresamente la doctrina suareciana, explicada ampliamente en nuestro libro *La analogía*, aunque es siempre un grave inconveniente el llamar con nombres diversos y opuestos a cosas enteramente idénticas. A la analogía así explicada la llama Derisi de *proporcionalidad intrínseca*, y Suárez la llama de *atribución intrínseca*. *Intrínseca*, porque el concepto del ser conviene formal e intrínsecamente a todos los inferiores; *de atribución*, porque toda la realidad que tienen las creaturas, la tienen por imitación causal y por dependencia esencial del Creador, y esta misma diferencia se incluye confusamente en la razón de ser.

Acerca de la *génesis del concepto del ser* hay cierta vacilación en el campo tomístico, que se refleja en este hermoso artículo. Por una parte, se nos dice que lo primero que conoce el entendimiento es el ser comunísimo, y que inmediatamente después se concibe la primera realización concreta o particular del ser, que es la *quidditas rei sensibilis*. Mas, por otra parte, nos dice también que lo primero que concibe el entendimiento es lo corporal, adornado de sus cualidades sensibles, prescindiendo solamente de la individuación objeto de la filosofía natural; lo segundo que concibe es lo corporal, prescindiendo de las cualidades sensibles y de la individuación (objeto de la matemática); y lo tercero que concibe es lo que abstrae de toda materia, y éste es el ser comunísimo, objeto de la metafísica.

Esta vacilación la abolió Suárez diciendo que lo primero que se conoce es el singular sensible, y después con posterioridad de naturaleza se concibe por abstracción el ser comunísimo; de esta manera el entendimiento desde el principio posee una noción, que es la *primera* en toda descripción o definición de conceptos facticios, y la última en que resuelve todo concepto más concreto que el del ser.

La tercera cosa que trata D. es la *distinción real entre esencia y existencia* en la cretatura. El acto de la existencia, nos dice, es de suyo infinito, y se limita por la esencia: toda la perfección, añade, viene de la existencia, y la esencia no aporta perfección alguna quidditativa, sino puro límite o ausencia de ulterior perfección.

Analizada esta doctrina, es la misma de Suárez, que expusimos largamente en *La analogía del ser*. Dice que toda la perfección proviene de la existencia; la esencia es solamente límite; mas no puede ser límite puramente negativo, porque entonces sería pura nada; ha de ser límite positivo; mas como el límite positivo se identifica con la cosa limitada, y no es sino la misma cosa en cuanto que no se extiende a más, se sigue que la esencia en esta doctrina es la misma existencia, en cuanto que por sí no se extiende a más; la esencia, pues, en la realidad es idéntica con la existencia, y sólo se diferencia por la manera de concebir: la esencia no se concibe como las notas quidditativas, y la existencia como el acto de esas notas.

Creemos que si se frecuentasen artículos como éstos llevarían a las escuelas a convenir en las realidades o a tomar conciencia de que convienen en las realidades, aunque es muy de lamentar que las nomenclaturas opuestas den el aspecto de total discrepancia en cosas en que hay plena concordia. No hay que desconocer, sin embargo, que otros celebrados tomistas, como Marc y Penido y otros explican la analogía de una manera diametralmente opuesta a la del Dr. Derisi, y contra ella permanecen valederas todas las refutaciones acumuladas en nuestro libro de *La analogía*. *J. Hellín.*

DE WAELHENS, A.: *Phénomenologie et métaphysique.* RevPhilLo, 47 (1949), 366-376.

Una especie de historia de la fenomenología de la condición humana—historia que de hecho constituye una interpretación de esa fenomenología—lleva al siguiente resultado. La evolución de la filosofía contemporánea, bien comprendida, tienda a buscar, y tal vez a encontrar, un término medio entre el relativismo tradicional (el de Dilthey, por ejemplo), y el universalismo *sin punto de vista* del racionalismo clásico, que, bajo este aspecto, encuentra su expresión más acabada en el espinocismo. El análisis de las deducciones, practicadas por la fenomenología misma (poniendo "entre paréntesis" la existencia, el sujeto...) lleva a atribuir un significado a la existencia, luego a reconocer que el mundo de la experiencia natural se nos da de una vez como "significativo", es decir, como una totalidad *ligada,* y con eso a superar la oposición entre el conocimiento sensible y el intelectual, que hacia imposible la metafísica desde Kant. Cierto que la fenomenología al mismo tiempo que suprime las dificultades que podían impedir una metafísica, válida para todos, por parte del *objeto*—el ser—, parece crear otra nueva, desde el punto de vista más bien del *sujeto.* Se refieren, en definitiva, a la posibilidad misma de la reflexión, es decir, de escapar a la propia experiencia inmediata para volver sobre ella y alcanzar, por encima de fluctuaciones, una verdad universal. Pero también esta dificultad es superable. Efectivamente, el análisis de los términos: conciencia e intencionalidad, obliga a reconocer que, si bien no es posible que yo me *separe* de mi objeto intencional, con todo yo me distingo de él. Por tanto, yo no me adhiero a él *absolutamente,* y lo sé. Se demuestra, además, que es posible una disociación entre lo que hace ser al "étant" y el "étant" mismo, de manera que la certeza antipredicativa, y hasta cierto punto antiperceptiva, no está tan desposeída de significado que no signifique nada, sino precisándose en la historicidad de la vida perceptiva. Así, pues, a través de la misma fenomenología se puede dotar a la metafísica de un objeto diferente del de la fenomenología, tal como hoy se la entiende. Este objeto, por ser a la vez dado por la experiencia y trascendente a ella, permite a la metafísica escapar a la alternativa de convertirse, o en una ciencia racionalista o en una ciencia empirista. Se reconoce de paso que también es posible el lenguaje metafísico. Cierto que todos los lenguajes son nativamente inframetafísicos y que, por tanto, el lenguaje metafísico ha de ser, por naturaleza, indirecto, según concluye Jaspers. *J. Echarri.*

BALTHASAR, N.: *Mon moi, dans l'être, et mon moi dans le monde.* RevPhilLo, 47 (1949), 351-365.

Los psicólogos modernos admiten como un postulado la intuición intelectual de mi yo, aprehensión primera, natural, fundamental con relación a cualquier otra aprehensión intelectual o intencional. Es, ciertamente, imperfecta y necesita ulteriores determinaciones. El yo así intuído constituye para cada uno el analogado principal de la analogía metafísica.

Los aristotélico-tomistas, hasta los más recientes, por el contrario, fundados en que "nada llega al entendimiento sino por los sentidos", no admiten más intuición que la sensible, y únicamente por ésta puede el hombre vivir lo concreto de los objetos conocidos. El entendimiento puede abstraer de éste el concepto genérico o específico, no intuir mi yo, aunque por esto nada pierde de inteligibilidad la naturaleza específica humana. El juicio de afirmación es el sustituto de esta intuición intelectual.

Esta interpretación tomista—según el autor—no es verdadera. Santo Tomás, y actualmente bastantes de sus seguidores, admiten esa intuición intelectual del propio yo, negada por Kant en la filosofía moderna.

El Angélico, en diversos pasajes, ilumina las consecuencias que aquí se desarrollan. Antes de afirmar cada cual explícitamente: "Yo existo; el mundo, distinto de mí, existe", el existir debe ser interiormente vivido, experimentado espiritualmente en la fuente misma de las operaciones del yo. Esta aprehensión es de mi yo existente y concreto, ni requiere la conversión al fantasma. Tampoco es fruto de la abstracción la idea trascendental del *ens commune que ens,* y mi yo espiritual es aprehendido espiritualmente en su misma singularidad, analogada en el *ens commune qua ens.*

Se da, pues, una intuición intelectual explícita de mi yo aprehendida por reflexión en la fuente de mis actos humanos. Se da una intuición intelectual implícita y explícita en el *ens commune qua ens,* en cuanto que lo trascendental connota diversos seres verdaderamente tales en su comunidad analógica. Sin necesidad, pues, de abstracción,

en una intuición metafísica imperfecta, aprehendo en mis actos humanos mi existencia personal, como distinta sustancialmente de otros yo y del mundo. Por mi naturaleza humana, compuesta y extensa en un mundo extenso, el alma no realiza su intuición explícita, sino cuando conoce el mundo; no se aprehende espiritualmente sino cuando aprehende las cosas de modo sensible, abstracto y trascendental en el existir incondicionado. Del mismo modo es preciso recurrir a imágenes y vocablos para expresar y comunicar mi pensamiento a otros.

A la vieja fórmula escolástica: *nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu*, hay que añadir estas palabras: *nisi egomet, et valor entis transcendentis, talis, unius, veri, boni et harmonici.*

El juicio de existencia desarrolla el contenido de la intuición metafísica, y el hombre, lejos de ser un espíritu únicamente intuitivo, progresa con estos juicios.

En cuanto al modo de conocerse el alma a sí misma, no es como las formas puras, que por su propia sustancia, perfectamente intuida, se conocen a sí y a su Criador, sino *quodammodo per essentiam.*

Nótese, por último, que el yo en el mundo, o yo empírico, es también yo en el ser, o yo metafísico, pues el mundo es ser. La idea trascendental de ser es necesariamente intuitiva, aunque no se necesita separarla del *hic et nunc*, más o menos difuminado, y relacionarlo con las imágenes como complemento de su contenido. Mi intuición sensible queda inmediatamente envuelta por la intuición inteligible metafísica. El progreso de las ciencias positivas está únicamente en función del ser fenomenal de la sustancia de las cosas de experiencia sensibles, de una penetración inteligible pragmática y utilitaria.

Yo concibo originariamente el ser metafísico tomándolo, no de lo sensible en cuanto sensible, sino de mi yo espiritual y, consiguientemente, por analogía no puedo menos de entender su significado y contenido en el ser material.

El metafísico, pues, estudia su yo en el ser y su yo en el mundo que, a su vez, no puede menos de estar en ser. ***A. Fabrat.***

García Vieyra, A.: *El problema del historismo y la distinción entre esencia y existencia.* Sapientia, 4 (1949), 41-59.

El problema del historicismo es problema de los universales. Su primera tesis es la negación de todo principio de universalidad en la vida del hombre, refiriendo todos los valores humanos a su génesis temporal, asignándoles un contenido meramente histórico. Con ello cambia de signo la noética filosófica. El problema del saber se limita simplemente a señalar la posición de las cosas en la conexión de la historia. La razón histórica se basa en los supuestos siguientes: *a*) La conciencia histórica reemplaza a la concepción unitaria del hombre. *b*) El tipo del hombre natural postrenacentista se disuelve en el hombre histórico. La religión, el arte, la filosofía son floraciones contingentes en el proceso de la Historia. c) Lo cual justifica su novísima posición en la problemática filosófica de lo histórico. *d*) Que está formado por todas las disciplinas que interesan a la vida espiritual del hombre. e) Esa vida o mundo espiritual significa tan sólo una conexión de hechos espirituales de diversa índole que se da en el sujeto. *f*) "Las grandes objetividades históricas": Filosofía, Religión, Derecho... se presentan entrelazadas dentro de la "unidad psíquica de la vida". La experiencia psíquica de la vida se me da en la vivencia, cuyos contenidos espacio-temporales vienen encerrados dentro de las categorías de temporalidad, realidad, posibilidad, conexión. Pero a la razón histórica se le plantea el gran problema crítico: integrar todas estas realidades históricas en un principio universal donde todas ellas tengan su razón de ser. La multiplicidad de sistemas filosóficos y las diversas corrientes escépticas de la Historia no justifican su posición. La conciencia histórica tiene su fundamentación legítima en la metafísica del ser, compuesto *realiter* de esencia y existencia. La esencia, necesaria, universal, recibe actualidad de la *existencia* en el tiempo con caracteres individuantes estructura contingente, relativa a un modo determinado de ser. Como actualidad de los predicados esenciales del ser y de los predicados que miran al mundo, vivifica en las realidades históricas una parte universal, inmutable y otra más brillante que admite las concreciones espacio-temporales. Y así se explican la unidad y la multiplicidad de "las grandes objetividades históricas". ***J. Iturrioz.***

GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *El dato inicial de la metafísica existencialista.* Sapientia, 4 (1949), 10-31.

En ningún tiempo como en el nuestro se ha sentido tan al vivo la preocupación teórica por los problemas *humanos*. La filosofía se hace antropológica y antropocéntrica. Su autonomía está en la conquista del hombre. Este es el clima de los existencialismos. Nacen en oposición manifiesta con el pensamiento tradicional. Llevan su crítica a toda la metafísica anterior, al idealismo, al racionalismo y al realismo. La existencia sustituye a la esencia, el sujeto al objeto. El *sum* se prepone al *cogito*. En el realismo el hombre es una cosa más, *tiene* relación con las cosas, pero no *consiste* en esta relación. El existencialismo aprehende la *existencia* con su dimensión circunstancial como la esencia del hombre. Hace del hombre concreto la poblemática filosófica. El punto de partida del filosofar, el dato primario para él no es el objeto, ni la conciencia, ni la sensación, ni el pensamiento, sino el *sum* del hombre anclado en el ser, inserto en el mundo, encarnado en una situación. "En la fuente de la filosofía está la experiencia de la existencia humana en su plenitud". Dentro de la *fenomenología de la existencia*, en lo que se refiere a la poética existencialista, se rechaza en nombre del pensamiento subjetivo los métodos tradicionales de inquisición filosófica involucrados en la común denominación de pensamiento teorético. Jaspers admite el *pensamiento existentivo* de la razón con función clarificadora de la existencia, de su individualidad y de su dinamicidad, como dato inicial del filosofar. Para Heidegger, entre las disponibilidades de este *Dasein* concreto, singular, que yo mismo soy, se encuentra la capacidad de *reflexión*. La reflexión me pone en contacto poético con el *sum*, mostrándome su carácter de mismidad. La reflexión, como instrumento de captación, y la *fenomenología*, entendida como analítico-existencialista, debía abrir a Heidegger la puerta de la metafísica como indagación del *sentido del ser en general*. G. Marcel pone en la *encarnación* el dato central de la metafísica. Experiencia inseparable unida a la conciencia de sí mismo como existente y de la existencia de las cosas. Delineada así la metafísica existencialista puede afirmarse que no ha superado el idealismo ni el cartesianismo. Por otra parte, en su aspecto positivo, amenaza continuamente el panteismo y el idealismo. Lo primero, noéticamente, es *Esse in;* después, *Dasein;* últimamente, *Ichsein.* *J. Iturrioz.*

DERISI, O. N.: *Valoración crítica del existencialismo.* Sapientia, 4 (1949), 60-75.

La contribución positiva del existencialismo podemos reducirla a las notas siguientes: defensa del patrimonio individual de la existencia humana contra la alienación del idealismo racionalista y panteísta; rico y sutil análisis de la individualidad de la existencia humana, describiendo empíricofenomenológicamente la finitud, contingencia y otros caracteres de la existencia concreta humana, llenando así un vacío de la filosofía tradicional.

En sus errores, podemos señalar: El método irracionalista o anti-intelectualista. Al querer ser anti-racionalista, en lo que está en lo justo, se va al extremo vicioso del anti-intelectualismo, que le conduce al desconocimiento de la realidad esencial, retornando al empirismo y mutilando así la verdadera realidad del ser, quedándose únicamente con sus manifestaciones. Al prescindir de la inteligencia y emplear la aprehensión empírica identifica la esencia y existencia en nuestro ser humano existente, base que conduce lógicamente a la necesidad e infinitud de los seres, como asimismo causa, de la amoralidad del existencialismo.

El acto y la potencia, constitutivos del ser, fundan los dos aspectos de la realidad, empírico-individual e inteligible-esencial.

Es necesario restituir a la inteligencia su verdadero valor. *J. Iturrioz.*

ANQUÍN, N. DE.: *Derelicti sumus in mundo.* Sapientia, 4 (1949), 131-138.

El artículo es un análisis de la entidad existente, en puro existencialismo. Entidad cuyas determinaciones proceden de una actitud visual del hombre, libre, en cuanto vidente de todo problema ontológico. Forma, materia, origen, destino, quedan al margen de la fijación visual ("está allí") del individuo estante.

El análisis de la entidad da: 1. Es un individuo estante. 2. Es subjetiva: la visión de la entidad es de mi propiedad inalienable; desde el momento en que se quiera considerar la esencia, la entidad sufrirá una alienación radical, ya no será mía; me habrán sustraído *mi* presente. 3. ¿Qué es eso presente, qué es la presencia? No es esencia, al

menos para el vidente, *quoad nos*. Tampoco es nada. No queda otra solución que decir que es *existencia, ens est existentia*. Esta es la tercera determinación de la entidad. La existencia es su constitutivo formal, sin que esto implique suma ninguna. 4. Cuarta determinación: la entidad es arracional. Es una consecuencia de la actitud meramente visual. La existencia es arracional y antirracional. De modo que, en rigor, no podemos hablar de una ontología de la existencia—de la existencia de auténtico existencialismo, que es la que estamos determinando—. Sería como hablar de una teología del ateísmo.

Cualquiera de estas determinaciones es fundamental: si la entidad no fuese individual sería universal, sino fuese subjetiva sería objetiva, si no fuese existencial sería esencial. Y entonces resultaría necesariamente racional, pues lo racional—entramos en la ontología—es universal, objetivo y esencial. La actitud, pues, de la entidad ha de consistir en huir de la razón, en evitar que la razón irrumpa en ella desfondándola. 5. Y para eso debe ser cerrada. *Existentia est clausa*. No puede saber más que su presente y la proyección del presente. No puede tener conciencia desdichada, angustia, que implica un futuro trascendental inalcalzable y frustrado.

Al existencialismo, pues, se le plantea este dilema: o existencialismo—pseudo—de la angustia, que conduce al desfonde, a la destrucción de la existencia; o existencialismo de la indiferencia fría, nada ontológico, ceñido a una presencialidad obcecada y egoísta. *J. Iturrioz.*

RINTELEN, F. J., von: *Valor y existencia*. Sapientia, 4 (1949), 232-238.

Frente a la angustia existencialista, la alegría de una existencia digna de ser vivida, porque está traspasada de valores. El valor no es idea pura ni mera relación utilitarista de un objeto para mí, sino algo que atañe al ser mismo. No es algo fortuito, sino algo que brota de la incondicionalidad de las esencias. El valor se realiza en diversos grados. Su tendencia ascensional nos orienta hacia la realización total que supera el ámbito de nuestra finitud. Cuando se cede a la objeción histórico-relativista que niega los valores esenciales, extra-temporales, no se atiende lo suficiente a que en el continuo fluir histórico de opiniones, hay valores que siempre tienen validez, valores básicos de diversa amplitud de variación, que nunca son agotadas por las diferentes concreciones finitas. Así llega el autor a establecer las diferencias existentes entre una consideración del ser y del valor. Por último, la no realización plena del valor en la esfera de la finitud, nos impulsa a superarla más allá de lo humano. Hasta ahora, por la limitación fundamental de la angustia, la filosofía existencial tenía cerrado todo camino a la alegría y a lo valorado. *J. Iturrioz.*

OLTRA, M: *Incertidumbre, decisión y Providencia*. Notas sobre existencialismo y cristianismo, VV, 7 (1949), 407-421.

La idea providencial puede ser la forma de encauzar el existencialismo, y al convertir el arrojo irracional en confianza filial, la ciencia filosófica en verdadera Sapientia, abrir nuevos derroteros a la filosofía moderna. Es Karl Jaspers de quien nos servimos en la exposición de las ideas sobre la inseguridad metafísica. Inseguridad del Yo e inseguridad ante la verdad. Este problema, con su acentuación actual, no se encuentra en los escolásticos que poseían una inquebrantable seguridad de la inmediatez del ser y una sana espiritualidad. La inseguridad moderna, basada en la trascendencia del hombre al ser, a la verdad y a Dios, a quienes no experimenta, exige un "sacrificium intellectus" para lanzarse al orden sobrenatural. Jaspers lo entiende y es la decisión, el ímpetu brutal, con el que quiere encontrar un fundamento firme a la verdad.

La providencia puede solucionar el problema de la inseguridad del hombre en sus aspectos metafísico y religioso. En la posición de la inteligibilidad del ser se salva la fe ciega de un irracionalismo y la incredulidad del escéptico. No es el providencialismo la decisión irracional de Heidegger y Jaspers. Existen, pues, dos actitudes: la fatalista, que se arroja en la incertidumbre absoluta, y la decisión de la sabiduría que, admitiendo la inteligibilidad del ser, con espíritu de fe, afirma una providencia.
J. Iturrioz.

STEFANINI, LUIGI: *Critica costruttiva dell'esistenzialismo ateo*. GiornMet, 4 (1949), 28-47; 144-168; 260-289.

En este extenso ensayo el profesor S. desenvuelve toda una sinfonía de motivos existencialistas con riquísimas variaciones en torno a los temas de la novísima filosofía. Estudio sintético y complexivo, con continuas llamadas históricas a los más salientes

representantes del círculo existencialista, aun de aquellos sectores que, como el de G. Marcel, no caen bajo la denominación de existencialismo ateo, que es el principalmente tenido en cuenta. En la primera parte, exposición, el autor presenta primero los pródromos del existencialismo en el terreno de la filosofía (irracionalismo), de la religión (luteranismo) y de la literatura (de Wagner o Dostoyesvki); tras un apunte sobre la técnica nueva del existencialismo, camuflado en una lexicología atormentada y nebulosa, se analizan, en un despliegue de riquísima literatura y acertadísimas intuiciones interpretativas, las características doctrinales del existencialismo, centradas primordialmente en la postura misológica y antimetafísica (razón, fenómeno del ser; el ser como nada, trascendencia, repetición, temporalidad, instante y eternidad), y en los motivos más humanos, de preferencia existencialista, como persona y libertad. Pero la explotación negativa de la exposición del existencialismo, por sus absurdos, no la juzga suficiente el autor, y a la primera hace seguir una segunda parte, crítica, donde recoge lo más aprovechable del existencialismo, pero con la obligada corrección constructiva, a la luz de una recta y sana filosofía. Nuevamente son aquí valorados los motivos que, aun dentro de la desviada dirección existencialista, apuntan a la central realidad humana, persona y libertad. El personalismo radical revela el sentido de la existencia; el pensamiento no existe sino personalizado y existencializado, y la esencia no precede ni sigue a la existencia, sino está implicada en la realización de ésta; determinaciones y finitud existenciales no eliminan el ser ni el Absoluto, sino lo cualifican y controlan; entre necesidad y arbitrariedad, la libertad humana encuentra su propio puesto en la necesidad libre de la obligación moral. *L. Martínez. G.*

Sciacca, Michele Federico: *L'existenza di Dio.* GiordiMet, 4 (1949), 1-19; 93-134; 238-259.

Sciacca desarrolla en esta larga y sostenida disertación su tesis favorita de una revalorización de las vías interiores del espíritu para llegar a la existencia de Dios; vía espiritualista agustiniana enfrentada con la vía cosmológica aristotélica. Esta no es en absoluto reprobada, sino coronada con el necesario complemento de aquélla.

I.—El punto de partida es la realidad finita y contingente del mundo humano y natural. Pero dentro de ella ninguna región más conveniente que la vida del espíritu humano, móvil y compleja, que encarna como ninguna otra realidad el problema de la hipótesis de Dios y sólo ella lo plantea.

II.—Dentro, pues, de las condiciones del espíritu humano habrá que buscar la solución del problema que allí tenía su propísimo punto de partida. La primera prueba, la fundamental, se articula en el hecho de la actividad pensante del hombre, que, dentro de su contingencia psicológica, toca la realidad superior de una verdad absoluta, principios y reglas de validez universal, que fundan la vericidad de todo juicio particular, cualquiera que éste sea, afirmativo, negativo y aun dubitativo, con sólo que sea un auténtico ejercicio de la actividad pensante. Habría de negarse el hombre a sí mismo en su específico ser para sustraerse a la fuerza de esta prueba. El mundo de las verdades absolutas que presiden y fundan nuestro contingente pensar, no puede ser una elaboración psicológica (empirismo), ni una funcionalidad *a priori* (Kant), siempre producto de la razón humana. Es por fuerza algo presente a la mente y superior a la mente; y si la mente es lo supremo en el mundo, hay que concluir con San Agustín la trascendencia de aquello, Dios. Toque mediato de Dios en la participación limitada de la Verdad absoluta mediante las verdades intuidas por el "entendimiento" y aplicadas a los objetos por la "razón" discursiva. Dios así presente y trascendente, no inmanente. Por ello no ontologismo. Es el camino de Platón, Agustín..., Rosmini. No es en rigor el *a priori* anselmiano, pues encarna la idea de Dios en el concreto contingente del espíritu humano, del cual se parte, y que aparece como "efecto", o mejor como "principiado" de un Principio; es así una prueba *a posteriori*, pero no la racionalística y cosmológica aristotélica del motor inmóvil que, desnudamente tomada, empobrece y falsea la verdadera realidad de Dios, Trascendente, Creador y Providente.

III. La segunda prueba, tomada también de la vida del espíritu, explota su actividad práctica. Lo mismo que Dios se descubría como la Verdad suma fundamento de la verdad participada por el entendimiento, así también se descubre ahora a Dios como Bien sumo, base de toda apetición de la voluntad. Ni basta reducirlo a una exigencia psicológica; ese deseo, a más de "indicativo", es "atestativo" de la condición real fundamentadora, sin la cual aquél sería inexplicable. Finalmente el problema de Dios,

que interesa la vida espiritual entera del hombre: intelectual, moral y religiosa, no tendrá una adecuada solución sin una total convergencia de todas las energías humanas, movilizadas en esta suprema y total búsqueda de Dios. *L. Martínez G.*

CRENNA, M.: *Le nouve dimostrazioni dell' esistenza di Dio.* DivTh(P), 52 (1949), 330-339.

El profesor Carruccio ha propuesto una nueva prueba de la existencia de Dios partiendo del llamado "criterio gnoseológico de existencia", a saber: es inconcebible un ser que no sea conocido de nadie, ni de sí mismo, ni de otros; si existe un ser o un conjunto de seres, deberá existir al menos un ser que lo conoce en un estado suyo de conciencia. Tal principio no puede ser admitido en ningún sistema filosófico, por ser en sí mismo contradictorio. En cambio, la prueba de Manzoni, tomada de la eternidad de las ideas, o la análoga de San Agustín "a veritatibus aeternis", o el argumento ontológico de San Anselmo podrían defenderse en algún sistema filosófico.

El profesor Luigi Fantappiè, a base de su teoría sobre la unidad de los fenómenos físicos y biológicos, llega a afirmar la existencia de un Supremo Ser inteligente por la consideración de la finalidad que aparece en la naturaleza. Argumento nuevo, o sea diferente de los empleados en la teología natural tomista, es el que se funda en la temporaneidad del cosmos, verdad incontrovertiblemente demostrada por la ciencia moderna. Nuevo sería también el argumento de Charles-Eugène Guye, desarrollado por Pierce Lecompte du Noüy, que se apoya en la disimetría o complejidad de la molécula de un organismo vivo; semejante complejidad hace imposible la constitución de una estructura molecular orgánica sin una intervención sobrenatural. Esta prueba, sin embargo, no parece concluyente. *J. Solano.*

SPEDALIERI, FR., S. J.: *De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura.* Greg, 29 (1948)), 204-212.

Según San Anselmo, el "ens quo maius cogitari non potest", no sólo se concibe como existente, sino que realmente existe, porque tal modo de concebirlo, como sucede en otros muchos conceptos, proviene de que ese ser es realmente así. Esto expone el autor en este estudio límpido y muy sutil, aduciendo las razones que para ello presenta San Anselmo, no siempre interpretadas con suficiente benevolencia y atención, a juicio del autor; entre otras, indica la respuesta del propio Santo a la objeción de que pasaba indebidamente del orden lógico al real. El autor, por su parte, señala la analogía que existe entre el argumento anselmiano así entendido, como el autor cree debe entenderse, y la cuarta vía de Santo Tomás. Este estudio es complemento de otro anterior del mismo autor. *J. Muñoz.*

LUMBRERAS, O. P.: *Nuevo deseo de ver a Dios.* RevFil, 8 (1949), 12-21.1

El P. Lumbreras, que había tratado de este asunto en *Ciencia Tomista* el año 1921, de nuevo expone el problema planteado en torno al famoso texto de Santo Tomás (I-II, 3, 8) sobre el deseo de ver a Dios. Empieza examinando la obra reciente de este tema, *The eternal question,* cuyo autor es el Rev. William R. O'Connor, profesor de Teología dogmática en el Seminario de San José, Dunwoodie. Este autor establece que la doctrina de Santo Tomás en este punto ha sido oscurecida por las ideas de los comentadores sucesivos. El P. Lumbreras examina las críticas que hace O'Connor de los principales comentaristas de Santo Tomás y se reafirma en la posición que tomó en su anterior artículo, diciendo: "Claro es que la visión de Dios es sobrenatural objetivamente o en sí misma; por eso nuestro deseo de ver a Dios es, en cierto modo, sobrenatural. Pero sólo materialmente, porque el objeto formal de este nuestro deseo es Dios en cuanto Dios; es la primera causa de los efectos naturales que vemos en el mundo. Y este deseo es ineficaz en filosofía, pues el conocimiento de la divina esencia está fuera del objeto propio o proporcionado de nuestro entendimiento. Sólo después de conocer por fe nuestra elevación al orden sobrenatural y la posibilidad de satisfacer, por la gracia y el "lumen fidei", aquel deseo, cabe hablar ya en teología de un deseo eficaz, y cabe decir con el Angélico: "Ad perfectam beatitudinem requiritur quod intellectus humanus pertingat ad ipsam essentiam primae causae". Interpretando el deseo en cuestión como un deseo puramente intelectual, O'Connor ha escapado milagrosamente el peligro de hacer ese deseo un deseo innato, a guisa de un "pondus naturae". *J. Jiménez.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPANOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1948

FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

433 **Pallarés** (Eduardo): Introducción a la Filosofía. ¡Qué es la filosofía? 2.ª ed. México, 1948, 265 pp.

434 **Avenarius** (Richard): La Filosofía, como el pensar del mundo, de acuerdo con el principio del menor gasto de energía. Trad. por Najmen Grinfeld. Buenos Aires, Edit. Losada, 1947, 148 pp.

435 **Renouvier** (Charles): Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas. 2 vols. Trad. por V. P. Quintero. Buenos Aires, Edit. Losada, 1948, 643 y 538 pp.

436 **Huidrobro de la Iglesia** (Emilio): Problemas filosóficos fundamentales e Historia de los Sistemas. Líneas directrices. 3.ª ed. Burgos. Hijos de Santiago Rodríguez. 1948. 292 pp.

437 **Quiles** (Ismael, S. I.): Filosofar y vivir. Esencia de la filosofía. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, 104 pp. (La filosofía de nuestro tiempo. Los hombres y las ideas),

438 **Mengual Segura** (Gonzalo): Filosofía del vivir. Del corazón a los labios. Alicante, 1948, 304 pp.

439 **Santana Marre** (Hernando): En torno a la situación de la filosofía. UnivPontBol, 13 (1948), 504-510.

440 **Quiroga G.** (Luis A.): En torno a la filosofía orgánica. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia). 22 (1948), 597-606.

441 **Larroyo** (Francisco): Lógica de la Ciencia. 6.ª ed. México, Edit. Porrúa, 1948.

442 **Le Dantec** (Félix): Ciencia y Conciencia. Buenos Aires. Espasa-Calpe. (Colección "Historia y Filosofía de la Ciencia").

443 **Rexach** (Rosario): El proceso hacia la autonomía de la razón. Cuad. Amèric. (México), 1948, mayo-junio.

444 **Truyol y Serra** (Antonio): La situación filosófica actual y la idea de la "filosofía perenne". (Con una especial referencia a la filosofía jurídica). Anales de la Univ. de Murcia (1947-48), 343 a 366.

445 **Artigas** (José): La posible nueva curva del pensar. Arbor, 9 (1948), 407-412.

446 **París** (Carlos): Una filosofía actual del saber. Finisterre, 6 (1948), 341-345.

447 **Perdomo García** (José): El proceso de relativización filosófica en la ciencia del espíritu. RevFil, 7 (1948), 537-557.

448 **E. Elejalde Toro** (Hernando): Minutas de filosofía, Univ, de Antioquia (Medellín-Colombia), 22 (1948), 237-248; 405-420.

449 **Márquez** (Gabino, S. I.): Textos de filosofía. I. Introducción a la Filosofía. II. Teoría del conocimiento y Ontología. III. Exposición de los principales sistemas filosóficos. 6.ª ed., 3 tomos. Madrid. Edit. bibliográfica española (1948), 243, 152 y 192 pp.

450 **Herrero García** (José María): Elementos de Filosofía. I Introducción a la Filosofía. Lógica. Psicología y Ética. II. Teoría del co-

nocimientos y Ontología. Valencia, Edit. "Sembrar", 1948, 236 y 153 pp.

451 **Planella Guillé** (Juan): Lógica, Psicológica y Etica. Teoría del conocimiento y Ontología. Barcelona, Edit. Atlántida, 1948, 186 y 134 pp. (Colección Intellecto).

452 **Guirao** (Pedro) e **Iztueta** (Ignacio): Lógica, Psicología y Etica. Nueva ed. Tarragona, 1948, 208 pp.

453 **Carreras Artáu** (Joaquín): Elementos de Filosofía. Introducción a la Filosofía, Lógica, Psicología y Etica. Barcelona, Edic. Alma Mater, 1948, 8.ª ed., 318 pp

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática.

Estudios históricos: *supra*, nn. 54, 99, 111, 162, 254-260, 336-343, 368, 369.

454 **Sal** (Oswaldo): Criteriología y conocimiento natural. Ortodoxia, nn. 16-17 (1947), 156-191.

455 **Raeymaeker** (Luis): La explicación fundamental del conocimiento humano. Sapientia, 3 (1948), 300-313.

456 **Bello** (Andrés): Filosofía del entendimiento. Introducción de J. Gaos. México, 1948, 474 pp. (Biblioteca americana).

457 **Maritain** (Jacques): El orden de los conceptos. I. Lógica menor (Lógica formal). Buenos Aires. Club de lectores, 1948.

458 **Mach** (Ernest): Conocimiento y error. Trad. por Cortés Pla. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, 316 pp.

459 **Ennis** (Antonio): La verdad y la mentira en el testimonio. CyF, n. 16 (1948), 40-53.

460 **Gandía** (Enrique): Introducción al estudio del conocimiento histórico. Buenos Aires, Edit. Claridad

461 **Astrada** (Carlos): Del hombre de la "ratio" al hombre de la historicidad. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, n. 7 (1948), 131 a 143.

462 **Knopf** (Otto): Cálculo de probabilidades. Trad. por F. Cebrián. 3.ª ed. Barcelona, Edit. Labor. (Manuales técnicos), 1948, 230 páginas.

463 **Gallego Díaz** (J.): Problemas de cálculo de probabilidades. Madrid, Edic. Hispano-argentinas, 1948, 119 pp.

464 **García Fernández** (Manuel): El matematismo moderno a la luz de la filosofía tomista. CT, 75 (1948), 192-229.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 66, 67, 80, 82, 91, 103, 124, 187, 231-253; 267-269, 344-346, 390.

465 **Roig Gironella** (Juan, S. I.): Investigaciones metafísicas. Barcelona, Edit. Atlántida, 1948, 248, pp.

465 **Hellín** (José, S. I.): Abstracción de tercer grado y objeto de la Metafísica. PENSAMIENTO, 4 (1948), 433-450.

467 **Cuesta** (Salvador, S. I.): Ontología. Santander. Sal Terrae, 1948, XXIII-530 pp. (Bibliotheca Comillensis).

468 **Astrada** (Carlos): La mostración ontológica en círculo de la idea de ser. Cuadernos de Filosofía (Buenos Aires), n. 1 (1948), 41-51.

469 **Fuetscher** (Lorenz, S. J.): Acto y Potencia. Debate crítico-sistemático con el Neotomismo. Trad. por C. Ruiz-Garrido, S. I. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1948, 308 pp. (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía).

470 **Rosanas** (Juan, S. I.): Sentido del axioma escolástico: "Omne quod este citra primum est compositum ex quod est et quo est." CyF, n. 16 (1948), 56-63.
471 **Abbagnano** (Nicolás): Finitud y problematicidad. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), n. 1 (1948), 24-30.
472 **González Alvarez** (Angel): Posibilidad de la Teodicea como ciencia. RevFil, 7 (1948), 283-311.
473 **Finnlayson** (Clarence): El problema de Dios. Sapientia, 3 (1948), 338-346.
474 **Negre** (Pedro, S. I.): La inmanencia trascendental de Dios en el cosmos. RevEspTeol, 8 (1948), 551-564.
475 **Bandera** (Armando, O. P.): Ciencia de Dios y objetos futuribles. CT, 75 (1948), 273-292.
476 **Iglesias** (Eduardo): El curioso fenómeno histórico de un problema fundamental. (Concurso divino). Duc in altum (México), 13 (1948), 5-14.
477 **Castro Pallarés** (Salvador): Reflexiones sobre el artículo del P. Iglesias: el curioso fenómeno histórico de un problema fundamental. Duc in altum (México) 13 (1948), 15-23.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 265, 266, 267, 349.

478 **Hainard** (Roberto): Naturaleza y mecanismo. Prefacio de F. Gonseth. Trad. por H. Catalano, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, 126 pp.
479 **Puigrefagut** (Ramón, S. I.): Una nueva filosofía de la ciencia física. PENSAMIENTO, 4 (1948), 27-38.
480 **Krbek** (Franz): Física vivida. Visión original y sugestiva de la Física moderna. Trad. por F. M. Biosca. Barcelona, Edit. Labor, 1948, 276 pp.
481 **Barrio** (Jaime del, S. I.): ¿Es única la materia de los cuerpos? PENSAMIENTO, 4 (1948), 153-166.
482 **Luaces (Miguel,** S. V. D.): ¿Atomismo o hilemorfismo? CyF, número 16 (1948), 63-66.
483 **Einstein** (Alberto): El significado de la relatividad. Trad. por C. E. Prélat. Madrid, Espasa-Calpe, 1948, 166 pp.
484 **Fuente y Marquínez de Beltrán** (Félix de la): Absoluto-relativismo. (Espacio, Tiempo, Movimiento.) Santander, Círculo de recreo, 1948, 95 pp.
485 **Hellín** (José, S. I.): Sobre el movimiento absoluto y relativo. Rev EspTeol, 8 (1948), 349-362.
486 **San Valero Aparisi** (J.): Tiempo y espacio en la historia primitiva. Saitabi, 7 (1947), 144-146.
487 **Lille** (José de): Biología general. 3.ª ed. Prólogo de E. Rioja. México, Edit. Porrúa, 1948, 396 pp.
488 **Schrodinger** (Erwin): ¿Qué es la vida? Trad por Greta Mayena. Buenos Aires, 1947.
489 **Aubin Rieu-Vernet** (J.): El dogma biológico. (El mundo nuevo). Madrid, Ciencia y Cultura, 1948, 324 pp.
490 **Pujiula** (Jaime, S. J.): O principio da correlaçao biologica. Rev-Port Fil, 4 (1948), 162-167.
491 **Navarro** (Ignacio): Transformismo y filosofía cristiana. Frumentum (Coyoacán-México), 1 (1948), 57-77.
492 **Arroyave** (Julio César): ¿Quién es el hombre? Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 22 (1948), 587-596.
493 **Adler** (Alfredo): Conocimiento del hombre. Trad. por H. Bark. Buenos Aires, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1947.

494 **Ahumada** (Juan Antonio): El hombre, medida de las cosas. Córdoba (Argentina), Univ. Nac. de Córdoba, 248 pp.
495 **Derisi** (Octavio Nicolás): La persona humana frente a la triple trascendencia objetiva, real y divina. Sapientia, 3 (1948), 314-337.
496 **Lecompte de Noüy** (P.): El destino humano. Trad. por C. Foresti. Buenos Aires, 1948.
497 **Muñoz Vega** (P., S. I.): El estudio del hombre como introducción al problema de lo sobrenatural. Greg, 29 (1948), 558-577.
498 **Orestano** (Francisco): Los valores humanos Trad. por V. P. Quintero. Buenos Aires, Edit. Argos, 1948.
499 **Bruckberger** (P.) y **Urteaga Loidi** (Jesús): El valor humano de lo santo. El valor divino de lo humano. Madrid, Edic. Rilap, 1948, 136 pp.
500 **Delgado** (Honorio): Ecología. Tiempo anímico y existencia. Buenos Aires, Edit. Losada, 178 pp.
501 **Marco** (Rafael): Filosofía humana. Frumentum (Coyoacán-México), 1 (1948), 7-11.
502 — — Desenterrando un fósil. Frumentum (Coyoacán-México), 1 (1948), 79-86.
503 **López Ibor** (Juan José): Angustia. Existencia y vitalidad. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, n. 7 (1948), 145-179.
504 **Vázquez** (Juan Adolfo): Reflexiones sobre una metafísica de la muerte. Cuad. Americ. (México), 1948, mayo-junio.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 27, 48, 49, 68, 69, 78, 144, 155, 169, 261-264, 290, 294, 347, 348

505 **Adrián** (E. D. O. M.): El sentido del olfato. RevPsGenApl, 3 1948), 615-632.
506 **Alcázar Anguita** (Eufracio): Resumen de Psicología Experimental Pedagógica. Madrid, 1948, 177 pp.
507 Bachelard (Gastón): La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. Buenos Aires, 1948.
508 **Barbado** (Manuel, O. P.): Estudios de Psicología Experimental. Tomo II. Madrid, C. S. I. C., 1948, 851 pp.
509 **Bernard** (F.): La psicología constitucional de W. H. Sheldon. Rev.PsGenApl, 3 (1948), 701-704.
510 **Bernard** (William) y **Leopold** (Jules): ¿Quién soy yo? Autoanálisis de inclinaciones y aptitudes. Trad. por M. Miracle Arola. Barcelona, Edit. Luis Miracle, 1948, 93 pp.
511 **Braunschausen** (N.): Introducción a la Psicología Experimental. Trad. por J. Carreras Artáu. 2.ª ed. Barcelona, Edit. Labor, 1948, 205 pp.
512 **Brooks** (Fowler) D.): Psicología de la adolescencia. Buenos Aires. Biblioteca de las ciencias de la educación. Edit. Kapeluz y Cía., 1948.
513 **Comas** (Juan) y **Lago** (Regina): La práctica de las pruebas mentales y de instrucción. Buenos Aires, Imprenta López.
514 **Fretet** (Jean): La locura. Trad. por J. Ruiz de Larios. Prólogo de L. Barraquer. Barcelona, Edit. Salvat, 1948, 140 pp.
515 **Freud** (Sigmund): La negación. RevPsGenApl, 3 (1948), 19-24.
516 — —, **Abraham** (Karl), **Serbba** (Richard) y otros: Psicoanálisis de la melancolía. Compilación y prólogo de A. Garma y L. Rascovsky. Buenos Aires, 1948
517 **Fröbes** (José): Compendio de Psicología Experimental. Trad. por J. A. Menchaca. 2.ª ed. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1948, 410 páginas.

518 **Fuente Chaos** (Alfonso de la): Fisiopatología de la commoción cerebral y dos ensayos sobre conciencia y personalidad. Madrid, Instituto Nacional de Medicina y seguridad del trabajo, 1948, 82 páginas.
519 **García-Rodríguez** (B., C. M. F.): El fondo del alma. RevEsp-Teol, 8 (1948), 457-477.
520 **Garma** (Angel): Psicoanálisis de los sueños. 2.ª ed. Buenos Aires, 1948.
521 **Garret** (Eileen J.): Telepatía. (En busca de una facultad perdida). Trad. por J. G. de Luaces. Barcelona, E. A., 1948, 169 pp.
522 **Genta** (Jordán B): Curso de Psicología. Buenos Aires, 1947.
523 **Grande Covián** (F.): La base física de la sensación. RevPsGen-Apl, 3 (1948), 495-500.
524 **Guerra** (A.) y **Lang** (T.): Estudio psicológico de un caso de cleptomanía. RevPsGenApl, 3 (1948), 469-494.
525 **Lashley** (K S.): Las variaciones estructurales del sistema nervioso en relación con el comportamiento. RevPsGenApl, 3 (1947), 25-49.
526 **Levy-Bruhl** (L.): Las funciones mentales en las sociedades inferiores. Trad. y advertencia preliminar de G. Weinberg. Buenos Aires, 1947.
528 **Mallart** (José): Lo que se espera de la profesiología. RevPsGen-Apl, 3 (1948), 633-666.
529 — — Integración de escuelas psicológicas y estudio del comportamiento. RevPsGenApl, 3 (1948), 307-317.
530 **Messer** (Augusto): Psicología. Trad. (5.ª ed. alemana) por A. Romero Marín. Buenos Aires, 1948,
531 **Moore** (Thomas Werner): Conferencias de psicología dinámica. Prólogo de V. García Hoz. Madrid, C. S. I. C., Inst. S. José de Calasanz, 1948, X-380 pp.
532 **Mueller-Freinfels** (Richard): Tu alma y la ajena. Una psicología práctica para todos. Trad. por A. Vallejo Nájera. 2.ª ed. Barcelona, Edit. Labor, 1948, XI-447 pp.
533 **Nieto Nieto** (Gregorio): Ideas sobre Psiquiatría forense. Cómo se explora al enfermo mental. 2.ª ed. Soria, 1948, 171 pp.
534 **Ochotorena** (Isaac): Las sensaciones internas y la emoción. El Colegio Nac. (México.) Memoria. Tomo II, n. 2 (1947), 1948.
535 **Padrosa** (L.), S. I., y **Quiles** (F. A.): Psicograma Rorschach. Tarrasa, Publicaciones del Instituto Loyola, 1948, 36 pp.
536 **Palmés** (Fernando María), S. I.: Psicología experimental y filosófica. 3.ª ed. Barcelona, Edit. Atlántida, 1948, 442 pp. (Colección filosófica "Lux".)
537 **Plata** (José): La capacidad de los ciegos para la síntesis espacial. RevPsGenApl, 3 (1948), 235-265.
538 **Ravagnan** (Luis M.): Los métodos de la Psicología. Con un ensayo sobre temperamento y carácter. Buenos Aires, 1948.
539 **Reik** (Theodor): Psicología de las relaciones sexuales. Trad. por H. E. Ricart. Buenos Aires, 1947.
540 **Robles** (Oswaldo): Introducción a la psicología científica. México, Edit. Porrúa, 1948, 327 pp.
541 **Sacristán** (José María): El "análisis del destino" (Schicksalanalyse) de L. Szondi. RevPsGenApl, 3 (1948). 679-699.
542 **Schneider** (K): Las personalidades psicopáticas y problemas de patopsicología y de psiquiatría clínica. 2.ª ed. Trad. por B. Llopis y L. Valenciano. Madrid, Edic. Morata, 1948, 94 pp.
543 **Sertillanges** (A. D.): La vida intelectual. Trad. por V. Nolla. Barcelona, Edit. Atlántida, 1948, 200 pp. (Alfa y Omega, 1 y 2.)
544 **Siwek** (Paul), S. I.: La reencarnación de los espíritus. Trad. por M. M. Bergadá. Buenos Aires, Edit. Huarpes, 1947.

545 **Suárez** (Luis): Práctica de psicología. Buenos Aires.
546 **Tonquédec** (José de), S. I.: ¿Acción diabólica o enfermedad? Trad. por P. Meseguer, S. I. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1948, 236 pp. (Colección Psicología y Medicina pastoral.)
547 **Vasallo** (Angel): Tres proposiciones sobre la esencia de la libertad. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, n. 7 (1948), 181-184.
548 **Vega Alonso** (Rafael): Psicología general y del niño. Madrid, 1948, 159 pp.
549 **Vela del Campo** (L.) y **Núñez Sánchez** (E.): El médico general y los enfermos mentales. Prólogo de J. J. López Ibor. Madrid, Edit. Paz y Montalvo, 1948, 163 pp.
550 **Villar** (M.) y **Martín Sarralde** (A.): Aplicaciones de la estadística a la psicotecnia. RevPsGenApl, 3 (1948), 517-533; 731-747.
551 **Warren** (Howard C.): Diccionario de Psicología. Trad. y revisión por E. Imaz, A. Alatorre y L. Alaminos. México, Fondo de Cultura Económica, 1948, 383 pp.

Ética general. Filosofía del derecho.

Estudios históricos: *supra* nn. 12, 53, 114, 129, 173, 174. 178, 179, 191, 270, 271, 273, 286, 288, 301, 409.

552 **Restrepo** (Juan B.): Los problemas morales modernos a la luz de la filosofía. UnivPontBol, 13 (1948), 417-424.
553 **Allport** (Gordon W.): Modelos científicos y moral humana. RevPsGenApl, 3 (1948), 425-446.
554 **García-Rodríguez** (Buenaventura), C. M. F.: Algo sobre la ontología de la perfección. RevEspTeol, 8 (1948), 329-348.
555 **Lisarrague** (Salvador): Introducción a los temas centrales de la filosofía del Derecho. Barcelona, Bosch, 1948, 135 pp.
556 **Rivera Hernández** (Antonio): ¿Qué es el derecho? Prolegómenos para una fundamentación metafísica "iuris". Prólogo de L. Recasens Siches. México, 1948.
557 **Rubio y Rubio** (Alfonso): La filosofía de los valores y el derecho. México.
558 **López Rosado** (Felipe): El hombre y el derecho. Tercer curso de civismo. México, Edit. Porrúa.
559 **Migliore** (Rodolfo Pablo): El derecho natural y lo natural en el derecho. Buenos Aires, 1948.
560 **Callejo de la Cuesta** (Eduardo): Relaciones del derecho positivo con el derecho natural. Madrid, Real Acad. de Jurisprudencia y Legislación, 1948, 89 pp.
561 **García Pelayo** (Manuel): Constitución y derecho constitucional (evolución y crisis de ambos conceptos). RevEstPol, 20 (1948), 53-122.
562 **Rodríguez** (Guillermo Héctor): Etica y jurisprudencia. México, 1947, XX-204 pp.
563 **Carnelutti** (Francesco): El problema de la pena. Buenos Aires, Edic. Jurídicas Europa-América.

Ética especial: individual, familiar, política, internacional.

Estudios históricos: *supra*, nn. 13, 14, 30, 53, 85, 87, 98, 175-177, 272, 274-281, 286, 287, 323, 352, 353, 387.

564 **Ayala** (Angel), S. I.: Un alto en el camino. Madrid, Edic. Studium de Cultura, 1948, 212 pp.
565 **Guerrero** (Eustaquio), S. I.: Convicçao religiosa e dignidade hu-

mana. Trad. por I. Pereira. Braga, Livraria Cruz, 1948 (Colección "Criterio"), 291 pp.

566 **Figar** (Antonio), O. P.: Explotación de los instintos perversos mediante campañas sistemáticas contra la moralidad. RevEspir, 7 (1948), 405-439.

567 **Alvarez** (Elia María G.-Lili): Limpieza y pureza. Femeninas disquisiciones en torno a la relación de la salud con la perfección. RevEspir, 7 (1948), 325-338.

568 **Zalba** (Marcelino), S. I.: Detino natural obligatorio de lo superfluo. Fomento Social, 3 (1948), 293-306.

569 — — El motivo de la limosna. Fomento Social, 3 (1948), 421-426.

570 **Peiró** (Francisco), S. I.: Deontología médica. 3.ª ed. Madrid, 1948. 478 pp.

571 **Laffite y Pérez del Pulgar** (María de los Reyes): La secreta guerra de los sexos. Madrid, 1948, 219 pp.

572 **Haberlin** (Paul): Problemas del matrimonio. Trad. por A. D. Holmberg. Buenos Aires, 1948.

573 **Simarro** (Alejandro): Solución vocacional del problema general del matrimonia. RevEspir, 7 (1948), 89-108.

574 **"Angel del Hogar"**: Los problemas de la natalidad en el hogar. Exposición moral y biológica. Bilbao, Edic. Desclée de Brouwer, 1948, 152 pp.

575 **Cardyn** (José): Los jóvenes obreros ante el matrimonio. Trad. por F. del Valle. Madrid, Edit. Bibliografía Española, 1948, 189 pp. (Colección "Fomento Social".)

576 **Botey Candelich** (Jaime): Vida económica de la familia. Fomento Social (1948), 49-59.

577 **Carré de Malberg** (R.): Teoría general del Estado. Trad. por J. León Depètre. México, Fomento de Cultura Económica, 1948, 1.282 pp.

578 **Fischbach** (Oskar George): Teoría general del Estado Trad. por R. Luengo Tapia. Adiciones de L. Legaz Lacambra. 4.ª ed Barcelona, Edit. Labor, 1948, 198 pp.

579 **Ware** (Carolina F.): Estudio de la comunidad. San Juan, 1947.

580 **Ollero** (Carlos): Introducción al Derecho político. La consideración científica de las relaciones entre la sociedad y el Estado. Barcelona, Edit. Bosch, 1948, 224 pp.

581 **Pichón-Riviere** (Juan): Medida política del hombre. Buenos Aires, Edit. El Ateneo.

582 **González Carreño** (Jenaro): Sustantividad y primacía del individuo. RevFil, 7 (1948), 227-282.

583 **Civera** (Marín): Rebelión del hombre. México, 1948, 343 pp.

584 **Maritain** (Jacques): La persona y el bien común. Trad. por L. de Sesma. Buenos Aires, Edic. Desclée de Brouwer, 1948, 112 pp.

585 **Palacio** (Ernesto): Dinámica de poderes en la sociedad política. Rev. de la Universidad de Buenos Aires, n. 8 (1948), 417-448.

586 **Ayala** (Angel), S. I.: Arte de gobernar. Madrid, Edic. Studium de Cultura, 1948, 191 pp.

587 **Conde** (Francisco Javier): Sobre los modos actuales de historiar el pensamiento político. RevEstPol, 20 (1948), 13-52.

588 — — Teoría y sistema de las formas políticas. 2.ª ed. Madrid, Instit. de Estudios Políticos, 1948, 205 pp.

589 **Urdánoz** (Teófilo), O. P.: El sentido cristiano de la democracia y la teoría clásica del Poder público. CT, 74 (1948), 240-293.

590 **López-Amo Marín** (Angel): Legitimidad, Revolución y Democracia. Arbor, 9 (1948), 345-376.

591 **Gómez Maroto** (Fernando): El comunismo no es la democracia. Madrid, Edit. Nacional, 1948, 186 pp.

592 **Goldschmidt** (Werner): Sistema y filosofía del Derecho interna-

cional privado, con especial consideración del Derecho internacional privado español. Barcelona, Edit. Bosch, 1948, 311 pp.

593 **Barcia Trelles** (Camilo): Estudios de Política internacional y Derecho de gentes. Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, C. S. I. C., 1948, 585 pp.

594 **Goetz** (Walter): Sistema de los Estados mundiales. Trad. por M. García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1948, XVI-738 pp.

595 **Arjona** (Miguel): La crisis del sistema de Versalles y la comunidad internacional. Anuario de la Asoc. Fco. de Vitoria, 8 (1947-48), 383-416.

596 **Casares** (Rafael de los): La Carta de las Naciones Unidas y la paz mundial. Ensayo de análisis y comentario. Madrid, Edic. Atlas, 1948, 245 pp.

Sociología y Moral económica.

Estudios históricos: *supra,* nn. 15, 59, 70, 316, 317, 350-361.

597 **Agramonte** (Roberto): Sociología de la Universidad. México, 1948.

598 **Alcorta** (José Ignacio): ¿Qué es Sociología? (continuación). RevIntSoc, 6 (1948)[3], 59-77.

599 **Alonso** (Juan José): Aplicación de la doctrina social pontificia en "Alter". Vitoria, 1948, 39 pp.

600 **Arrese** (José Luis): Capitalismo, Comunismo, Cristianismo. 2.ª ed. Madrid, Edic. Radar, 1948, 386 pp.

601 **Astrada** (Carlos): Sociología de la guerra y sociología de la paz. Buenos Aires, Imp. y Casa Edit. Coni, 1948, 32 pp.

602 **Azpiazu** (Joaquín): Los cauces por donde deben derivarse hacia los pobres los bienes superfluos de los ricos. Fomento Social, 3 (1948), 35-47.

603 **Baykov** (A.): Historia de la economía soviética. Trad. por H. Laborde. México, Fondo de Cultura Económica, 1948, 524 pp.

604 **Brucculeri** (Angel): El comunismo. Su ideología. Sus métodos. Trad. por J. Goenaga, S. I. Madrid, Edit. Bibliográfica Española, 1948, 151 pp.

605 **Brugarola** (Martín): Régimen sindical cristiano. Madrid, Abecé, 1948, 270 pp.

606 — — Una profesión social. El servicio social. Fomento Social, 3 (1948), 165-177.

607 — — La reforma de las condiciones jurídicas de la tierra. Fomento Social, 3 (1948), 407-420.

608 **Campero Alatorre** (Alberto): La persona humana en la relación de trabajo. México, 1948, 80 pp.

609 **Caso** (Antonio): Sociología. 5.ª ed. México, 1948.

610 **Civera Sormani** (J.), T. F.: El centenario de la publicación del Manifiesto comunista EstFranc, 49 (1948), 439-444.

611 **Eijo y Garay** (Leopoldo, Obispo de Madrid-Alcalá): Directrices sociales. Madrid, 1948.

612 **Gandásegui Larrauri** (Manuel): Dolor y alegría del trabajo. Fomento Social, 3 (1948), 15-34.

613 **Garán Riu** (Miguel): El capitalismo en crisis. Barcelona, Editorial Bosch, 1948, 268 pp.

614 **Girón** (José Antonio, Ministro de Trabajo): La justicia social en el nuevo Estado español y la colaboración de los sacerdotes para su implantación. Comillas, 1948, 40 pp.

615 **Griffith** (J. L.): Principios económicos revolucionarios. Fomento Social, 3 (1948), 427-431.

616 **Gurvitch** (Georges): Elementos de sociología jurídica. Trad. por J. M. Cajica. Puebla (México), 1948.

617 **Lamata** (Pedro): El asalariado y su problema social. Madrid, Edit. Nacional, 1948, 163 pp.
618 **Larraz** (José): Un esquema crítico de sociología. RevIntSoc, 6 (1948)[3], 31-41.
619 **Lecierca** (Jacques): Problemas de sociología religiosa. Arbor, 11 (1948), 237-250.
620 **Legaz Lacambra** (Luis): Lecciones de Política social. Santiago de Compostela, 1948, 154 pp. (Publicaciones de la Escuela Social de Santiago.)
621 — — El individuo, entre el Estado y las fuerzas sociales. RevIntSoc, 6 (1948), 5-30.
622 **Lombardi** (R.): La doctrina del marxismo. Barcelona, Edit. Atlántida, 1948.
623 **Martínez** (Ramón): Introducción a la Sociología. México.
624 **Miguéns** (José): El conocimiento de lo social. CyF, n. 15 (1948), 43-66.
625 **Miralles Casals** (Pedro): El capitalismo, criminal de guerra y de paz. Barcelona, 1948, 228 pp.
626 **O'Brien** (Mary Consilia): Principios de sociología cristiana. Trad. por M. García Conde. Buenos Aires, Edit. Poblet.
627 **Oliver Brachfeld** (F.): La psicología adleriana y la sociología. RevIntSoc, 6 (1948)[3], 43-58.
628 — — El libre albedrío como problema sociológico. RevIntSoc, 6 (1948)[1], 13-38.
629 **El orden social moderno.** Conferencias de las Jornadas Sociales organizadas por el Consejo Superior de Hombres de la Acción Católica en diciembre de 1947. Madrid, Revista de Derecho Privado, 1948, XV-369 pp.
630 **Recaséns Siches** (Luis): Lecciones de Sociología. México, Editorial Porrúa, 1948, XXXI-738 pp.
631 **Rodríguez del Busto** (Francisco): Sociología política. Tucumán, 436 pp.
632 **Rodríguez Alvarez** (Jesús): Consideración filosófico-social del salario. Monterrey. 1948.
633 **Sanz** (Angel B.): El problema social en la Banca. Prólogo de F. Sanz Orrio. Madrid, Edic. Monografías de Industria y Comercio, 1948, 423 pp.
634 **Sciacca** (Michele Federico): Catolicismo social y sociedad católica. Arbor, 9 (1948), 523-538.
635 **Toni Ruiz** (Teodoro), S. I.: Punto fundamental de la cuestión social. Hechos y Dichos (Bilbao), 23 (1948), 165-172, 229-236, 287-292, 357-364, 423,430.

Filosofía del Lenguaje.

Estudios históricos: *supra*, n. 365.

636 **Fonseca Mora** (Jaime): Escolios. Una interpretación escolástica para el estudio del lenguaje. (Psicología del conocimiento.) Ortodoxia, nn. 16-17 (1947), 249-257.

Filosofía de la Educación.

Estudios históricos: *supra*, nn 16, 17, 83, 354, 393, 429.

637 **Vega Alonso** (Rafael): Filosofía de la educación. Madrid, 1948, 208 pp.
638 **Nohl** (Hermann): Teoría de la educación. Buenos Aires, Edit. Losada, 189 pp.

639 **Willmann** (Otto): Teoría de la formación humana. (La didáctica como teoría de la formación humana, en sus relaciones con la investigación social y con la historia de la educación.) Trad. por S. Dufiaiturria. Madrid, C. S. I. C., Instit. S. José de Calasanz, 1948, dos tomos, 406 y 518 pp.
640 **Ling de Hernando** (Dorothy): Aqueste sumo saber. Univ. Nacional de Tucumán.
641 **Mantovani** (Juan): La educación y sus tres problemas. 2.ª ed. Buenos Aires, 1948.
642 **Imperatore** (Amanda): Lecciones de Pedagogía. Prólogo de R. Senet. 16.ª ed. Buenos Aires, 1947.
643 **Ubeda Romero** (Eugenio): Curso de Pedagogía fundamental. Madrid, Instit. Edit. Reus, 1948, 213 pp.
644 **Meumann** (Ernesto): Pedagogía experimental. Trad. por R. Ruiz Amado. Buenos Aires, 1947.
645 **Aguayo** (Alfredo M.): Pedagogía científica. Psicología y dirección del aprendizaje. 2.ª ed. La Habana, 1947.
646 **Hernández Rodríguez** (Emilio): El romanticismo en pedagogía. RevEspPed, 6 (1948), 333-371.
647 **Garmendía de Otaola** (A.), S. I.: Individuo, comunidad y educación. RevEspPed, 6 (1948), 309-331.
648 **Rambert** (Madeleine L.): La vida afectiva y moral del niño. Buenos Aires Edit. Kapeluz y Cía., 227 pp.
649 **Santullano** (Luis): La educación fácil del muchacho difícil. Buenos Aires, Edit. Atlántida, 199 pp.
650 **Urquiola** (Pedro N.): Pláticas íntimas con los adolescentes. Buenos Aires, Edit. Hispano-Argentina.
651 **Derisi** (Octavio Nicolás): Esencia, finalidad y ubicación de la Universidad. Sapientia, 3 (1948), 202-223.
652 **Sepich** (Juan): La Universidad y el Estado Moderno. Sapientia, 3 (1948), 224-275.
653 **Simarro Puig** (Alejandro): La vocación profesional, clave de la pedagogía. Estudio psico-pedagógico para el logro de la moral juvenil. Madrid, Sociedad Editoria Ibérica, 1948, 252 pp.
654 — — Estudio y tratamiento del escrúpulo por la vocación profesional. RevEspir, 7 (1948), 482-506.
655 **Forgione** (José D.): Antología pedagógica universal. 2 tomos. Buenos Aires, 1947-1948.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 262, 263, 308, 313, 314, 373, 383, 407, 427.

656 **Colomer** (Luis): Raíces humanas de la revelación divina y de sus modos. VV, 6 (1948), 15-43.
657 **Rodríguez y Rodríguez** (A.): Misticismo, subconsciencia y patología. (Ensayo de psicología religiosa). RevEspir, 7 (1948), 164 a 203.
658 **González Enríquez** (Raúl): Notas para la interpretación del pensamiento mágico. México, 1948, 210 pp.
659 **Guardini** (Romano): El mesianismo en el mito, la revelación y la política. Prólogo de A. D'Ors. Trad. por V. García Yebra. Madrid, 1948, 164 pp.
660 **Aranguren** (José Luis): Religión y Política: El Anglicanismo. RevEstPol, 20 (1948), 125-145.
661 **Llanos** (José María), S. I.: 34 aventuras hacia Dios. Madrid, E. P. E. S. A., 1948, 464 pp.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 19, 100, 127, 372.

662 **Febrer** (Mateo): Metafísica de la belleza. RevFil, 7 (1948), 91 a 134.
663 **Ospina** (Eduardo): La belleza objetiva. Estudio filosófico de su definición. RevJav, 30 (1948), 94-102, 145-157.
664 **Toledo y Robles** (Romualdo): La belleza, eje y síntesis del mundo y de la vida. Castellón de la Plana. Excmo. Ayuntamiento. 1948, 46 pp.
665 **Ortega y Gasset** (José): The deshumanization of the Art and Notes on the Novel. Trad. por H. Weyl. Princeton University Press, 1948, 103 pp.
666 **Zum Felde** (Alberto): Etica y Estética. Cuad. Americ. (México). 1948, julio-agosto.
667 **Bastide** (Roger): Arte y sociedad. Trad. por L. Alamtnos. México, 1948, 221 pp.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 31, 52, 57, 72, 104, 110, 112, 123, 141, 211, 305, 362-364, 404, 413.

668 **Dilthey** (Guillermo): Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo fundamental de la sociedad y de la historia. Trad. por I. T. M. de Brugger. Madrid, Espasa-Calpe, 1948, 2 vols., 182 y 314 pp.
669 **Roa** (Armando): Bosquejo de una ontología de la historia. Cuad. Hispanoameric. (Madrid), nn. 5-6 (1948), 7-27.
670 **Mantilla Pineda** (Benigno): Esencia del fenómeno histórico. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 22 (1948), 421-426.
671 **D'Ors** (Eugenio): Creación e Historia. En la coyuntura entre dos años. RevEspir, 7 (1948), 399-404.
672 **Martín-Granizo** (León): La influencia del trabajo en la historia. Madrid, Escuela Social, 1948, 75 pp.
673 **Ferrandis Torres** (Manuel): Historia general de la Cultura. (Hasta el siglo XV). Tomo I, 3.ª ed., 2 vols., Madrid, 1948.
674 **Gutiérrez** (Mario): Primeras culturas humanas. Prólogo de I. Ramírez López. México, 1948, 175 pp.
675 **Kurth** (Godofredo): Los orígenes de la civilización moderna. Trad. por D. Náñez. Buenos Aires, Edit. Emecé, Colección Sophia. (Biblioteca de Filosofía de la Historia).
676 **Ranke** (Leopoldo von): Pueblos y Estados en la Historia Moderna. Con un estudio de C. P. Gooch. Trad. por W. Roces, México, Fondo de Cultura económica, 535 pp
677 **Whittlesey** (Derwent): Geografía política. Trad. por J. Le Riverend. México, Fondo de Cultura económica, 1948, 670 pp.
678 **Franca** (Leonel, S. I.): La crisis del mundo moderno. Trad. por J. Simón Díaz. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1948, 296 pp.
679 **Villarrubias** (Felio A.): El llanto de Europa. Carta-prólogo de J. Estelrich. Barcelona, Montaner y Simón, 1948, 200 pp.
680 **Estelrich** (Juan): Las profecías se cumplen. Barcelona, Montaner y Simón, 1948, 318 pp.
681 **Codés** (F.): Los hombres y las ideas. E. C. A. (El Salvador), 3 (1948), 635-640.
682 **Laín Entralgo** (Pedro): Vestigios. Ensayos de crítica y amistad. Madrid, E. P. E. S. A., 1949, 516 pp.
683 **Gaos** (José): El filósofo en la "ciudad humana". Cuad. Americ. (México), 1948, enero-febrero.

684 **Alvarez de Miranda** (Angel): La civilización, el pecado y nosotros. Finisterre, 6 (1948), 269-273.
685 **Pinta Llorente** (Miguel): Erudición y Humanismo. Madrid, 1948, 224 pp.
686 **Fuentes Castellanos** (Ricardo, O. P.): Humanismo moderno y humanismo cristiano. Sapientia, 3 (1948), 60-73.
687 **Thibon** (Gustave): Reflexiones sobre el progreso. Finisterre, 6 (1948), 265-290.
688 Realismo intelectualista o irracionalismo caótico. Nueva fórmula del dilema de la filosofía y de la cultura contemporánea. Sapientia, 3 (1948), 5-10.
689 **D'Ors** (Eugenio): Eternidad y vicisitud. (La superación de su antinomia desde Suárez hasta Don Juan). Finisterre, 6 (1948), 5-21.
690 **Navascués Moreno** (Blas): La filosofía moderna como factor de la tragedia europea. Zaragoza, 1948, 302 pp.
691 **Roig Gironella** (Juan, S. I.): Filosofía y razón. Actitudes del mundo moderno. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1948, 230 pp.
692 — — Filosofía de la actitud. RazFe 137 (1948) 54-70.
693 **Spranger** (Eduardo): Cultura y educación. Trad. por J. Marías. Buenos Aires, Espasa-Calpe argentina.
694 **Disandro** (Carlos): Universidad y cultura. Sapientia, 3 (1948), 276-283.
695 Silva Herzog (Jesús): La cultura y la paz. Cuad. Americ. (México), 1948, enero-febrero.

L. MARTÍNEZ G.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 13 de marzo, en sesión científica ordinaria, el R. P. Miguel Oromí, O. F. M., defendió una ponencia sobre "El ente, como punto de partida de la filosofía". Declaró inválida la fenomenología, en lo que significa de abstención de toda noumenología, para sobre ella fundar el saber filosófico. Propugna que éste debe partir del ente real, considerado en toda su amplitud, en el ámbito de la experiencia externa e interna del hombre. En la discusión intervinieron los señores Alvarez de Linera, Aranguren, Zaragüeta, Pemartín, Ceñal, Palacios, Hellín, Díez Alegría y Alcorta.

El día 14 de abril, la S. E. F., conjuntamente con el Instituto "Luis Vives", celebró sesión científica extraordinaria, con ocasión de la X reunión del Pleno del Consejo Superior de Investigaciones y en conmemoración del III Centenario de la muerte de Descartes. El Dr. D. Pedro Font Puig, catedrático de la Universidad de Barcelona y vicepresidente de la S. E. F., desarrolló el tema "Descartes como promotor de la ciencia físico-matemática y del espíritu crítico", documentado estudio sobre el matematismo cartesiano, en orden a una precisa valoración de lo que la matemática significa en el cuerpo filosófico de Descartes y más especialmente en su filosofía natural. El P. Ramón Ceñal, S. J., disertó sobre "Descartes en España".

El día 12 de mayo, en sesión científica ordinaria, D. Alejandro Díez Blanco, profesor de la Universidad de Valladolid, disertó sobre "Conveniencia de incluir las matemáticas en el cuadro de los estudios filosóficos"; D. Salvador Lissarrague, catedrático de la Universidad de Oviedo, leyó una ponencia sobre "El primer principio de la filosofía"; en la misma sesión se dió cuenta de una comunicación de D. Eugenio Frutos, profesor de la Universidad de Zaragoza, sobre el tema "Un punto de partida existencial".

Instituto "Luis Vives".

El 24 de abril ocupó la cátedra del Instituto "Luis Vives", el P. Frederick C. Copleston, S. J., que disertó sobre "La filosofía de Bertrand Russell". El mismo Padre, en el Instituto Británico (Madrid), pronunció una conferencia sobre *"The present position of Philosophie"*.

El 26 de abril, el profesor Ernesto Grassi, de la Universidad de Munich, pronunció una conferencia sobre "Elementos existencialistas en el humanismo", y el profesor Enrico Castelli, de la Universidad de Roma, presentó un documental cinematográfico, comentado por él mismo, sobre el tema "El significado filosófico de lo demoniaco en el arte".

El día 22 de mayo fué inaugurado el Departamento de Psicología Experimental, que en el Instituto "Luis Vives" dirige el Dr. Germain. Con esta ocasión el profesor Albert Michotte van der Berck, de la Universidad Católica de Lovaina, desarrolló en los días 22 a 26 de mayo un curso sobre el estado actual de la psicología; los temas de las lecciones fueron: 1) *Introduction générale: La psychologie d'aujourd'hui*; 2) *Nouveaux points de vue dans la psychologie de la perception: la psychologie de la forme; image et réalité; le monde des choses; La causalité et la finalité sont-elles des données immpediates de l'experience externe?*

Desde el comienzo del presente curso 1949-1950 funciona en la Universidad de Barcelona, bajo los auspicios de la Delegación del Instituto "Luis Vives" en la misma ciudad, una Agrupación de estudiosos de la filosofía, que ha venido actuando en sesiones

mensuales. Dirige la Agrupación D. Tomás Carreras Artáu, jefe de la Sección de Historia de la Filosofía Española del Instituto "Luis Vives". El programa desarrollado ha sido el siguiente:

Día 25 de noviembre, sesión inaugural: D. Tomás Carreras Artau disertó sobre el tema *¿Qué es el espíritu filosófico?;* dió también a conocer la finalidad de la Agrupación y el programa del curso. El día 13 de enero, D. Juan Canals Vidal, profesor ayudante de la Universidad de Barcelona, disertó sobre *El concepto en su relación con la intuición en la doctrina de Juan de Santo Tomás.* El día 10 de febrero, la señorita Aquilina Satué, profesora ayudante de la misma Universidad, expuso el tema *La doctrina de la realidad del mundo exterior en Descartes y su influencia sobre Brentano.* El día 20 de marzo, el doctor Ramón Roquer, catedrático de Filosofía, presento una comunicación sobre *Leibniz y el dualismo cartesiano.* El día 3 de mayo la Srta. Nerina Bacín Coppe disertó sobre *El quietismo y el misticismo heterodoxo del siglo XVIII,* y el doctor D. Joaquín Carreras Artáu leyó una nota *Sobre la utilización de microfilms en las investigaciones históricofilosóficas.* El día 19 de mayo el doctor D. Francisco Mirabent, profesor de la Universidad de Barcelona, pronunció una conferencia sobre *El bicentenario de la estética de Baumgarten (1750).*

En todas las sesiones se da cuenta de la nueva bibliografía conocida por los asistentes. Todos los temas son anunciados con anticipación, para que puedan ser estudiados previamente y discutidos en el momento oportuno.

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

El día 14 de abril el P. Frederick C. Copleston, S. J., disertó sobre el tema *¿Puede conseguirse la verdad objetiva?*

En los días del 18 al 22 de abril se celebraron una serie de reuniones filosóficas sobre diversos aspectos de la filosofía española. Los disertantes y sus temas fueron: *Enjundia psicológica del pensamiento español,* por el doctor D. Pedro Font Puig; *Rasgos fundamentales de la filosofía española,* por el doctor D. Ramón Roquer; *La restauración escolástica del Siglo de Oro y la actual,* por el doctor D. Emilio Huidobro; *Menéndez Pelayo y la filosofía española,* por el P. Joaquín Iriarte, S. J.: *Aspectos hispánicos de la filosofía de Suárez,* por el P. Juan Roig, S. J.; *Fundamentación bíblica por L. Vives de la filosofía de la educación,* por el doctor D. Fermín de Urmeneta: *El destinatario de la norma en la filosofía de Vitoria,* por el doctor D. Francisco F. Olesa; *Letamendi: contribución a la ética profesional,* por el doctor D. Rafael Vidal; *El Derecho internacional en R. Lull,* por el P. Basilio de Rubí, O. F. M., cap.; *Valor social de Balmes,* por el doctor D. Camilo Riera. En los mismos días se desarrollaron también los temas siguientes: *Hacia una superación del intelectualismo,* por el doctor D. Jaime Bofill; *El fundamento antropológico de la psicología social,* por el D. Manuel Siguán; *La nosa del intellecte agent en criteriología,* por el doctor D. Juan Manyá; *Algunos aspectos de la estética de Milá y Fontanals,* por el doctor D. Miguel Querol.

El 1.° de mayo el P. José A. de Laburu, S. J., disertó sobre *Psicología de las masas* Los días 16 y 17 de mayo el doctor D. Pedro Font Puig pronunció dos conferencias sobre *Sugestiones de ideas sobre los términos pedagógicos en distintas lenguas: términos referentes a la relación pedagógica en sí; términos referentes a los sujetos de la relación.* La clausura del curso tuvo lugar el 25 de mayo; en ella disertó el P. Joaquín Azpiazu, sobre *El derrumbamiento moral de una economía viciosa.*

Doctor D. Juan F. Yela Utrilla (†)

Nació en Ruguilla (Guadalajara) el 24 de mayo de 1893. Murió en Madrid el 26 de abril de 1950. Después de cursar dos años en el Seminario de Sigüenza, en 1910 pasó a Roma para continuar sus estudios eclesiásticos en la Pontificia Universidad Gregoriana. En 1912 se licenció en Filosofía con la máxima calificación y medalla pontificia de oro; en 1913 se doctoró en la misma Facultad con igual calificación y distinción. Habiendo abandonado los estudios eclesiásticos, en 1918, en Zaragoza, se licencia con premio extraordinario en la Facultad de Filosofía, Sección de Ciencias Históricas. En 1919, en Madrid, se doctora en la misma Facultad con la tesis *España*

ante la independencia de los Estados Unidos, que fué galardonada con premio extraordinario en 1922. En 1920 obtiene la cátedra de Lengua Latina del Instituto de Enseñanza Media, de Lérida. En 1924 es nombrado director de la Escuela Normal del Magisterio, de la misma ciudad. En 1930 se traslada a Alemania, pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios para estudiar en diversas Universidades las novísimas direcciones de la lógica y teoría del conocimiento. En 1930 obtiene por concurso de traslado la cátedra de Lengua Latina del Instituto de E. M. de Oviedo. En 1939 es nombrado profesor ayudante de la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Universidad ovetense. En 1940 obtiene la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Universidad de Barcelona. Por concurso de traslado obtiene, en 1941, la misma cátedra en la Universidad Central (Madrid). El mismo año es nombrado vicedirector del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En mayo de 1949 fué elegido vicepresidente de la primera Junta de gobierno de la Sociedad Española de Filosofía.

Yela Utrilla, hombre de extraordinaria fidelidad a su vocación científica y deberes docentes, se distinguió también por su leal y generosa conducta en el servicio de la Iglesia y de la Patria. En 1934, durante la primera revolución comunista en Asturias, y en 1936, allí mismo, durante la guerra de liberación, Yela Utrilla ocupó importantes puestos en la dirección de la lucha anticomunista. En la postguerra ha desempeñado elevados cargos políticos: era consejero nacional y presidente de la Junta Nacional de Recompensas de F. E. T. y de las J. O. N. S., procurador en las Cortes Españolas y secretario de la Cancillería de la Orden de Cisneros.

De su amplia producción literaria sobre historia, lenguas clásicas y filosofía hacemos mención de sus escritos sobre esta última materia:

Psicología, Lógica, Etica, tres tomos. Lérida, 1928.
La pedagogía en la escolástica. Discurso. Lérida, 1927.
Las concepciones políticosociales contemporáneas. Oviedo, 1939.
Lo universal histórico. Revista de la Universidad de Oviedo, 1940. 37 pp.
En el vórtice de los tiempos: divagaciones filosóficas sobre el tema: vorágine y temporalidad arremolinante de la hora actual. Ibíd., 1940; pp. 5-26.
Juan Andrés, culturalista español del siglo XVIII. Ibíd., 38 pp.
Marginales a Vives. Oviedo, 1940. 35 pp.
San Juan de la Cruz y la aventura mística. Madrid, 1941. 28 pp.
Galileo el ortodoxo. "Revista de Filosofía", 1 (1942), 99-125.
Orientaciones bibliográficas sobre filosofía. "Biblioteca Hispana", 1 (1943), 175-194.
El libro en filosofía. Ibíd., pp. 759-781.
La metafísica de Francisco Suárez. Revista Nacional de Educación, 3 (1943), 29-62.
Séneca. Barcelona, Editorial Labor, 1947.
El ente de razón en Suárez, PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario, 271-303.
El tema de la verdad en la metafísica de Suárez. Revista de Filosofía, 7 (1948), 661-692.
Suárez y la unidad de la filosofía. Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona, 4-10 octubre 1948). Actas, vol. I (Madrid, 1949), pp. 159-196.
Espacio y tiempo en Suárez. Ibíd., vol II, pp. 145-182.
Valores trascendentes de la empresa calasancia. Revista Española de Pedagogía, 7 (1949), pp. 193-221.

Yela Utrilla deja inéditos los siguientes escritos:

La teoricidad de la lógica (Lérida, 1932).
San Juan de la Cruz y la libertad humana. (Conferencia pronunciada en Avila el 22 de septiembre de 1942.)
Iniciación en la Filosofía. (Cursillo de cuatro lecciones dictadas en Oviedo en diciembre de 1933.)
El sentido del saber. (Discurso pronunciado el 1.° de septiembre de 1941 en la inauguración de los cursos de verano de la Universidad de Oviedo.)
Vico, el metafísico descubridor del mundo de las naciones. (Conferencia pronunciada en el Instituto Italiano de Cultura. Madrid, 1944.)

Deja preparados también tres gruesos volúmenes sobre *Filosofía de la educación*, *Fundamentos de Filosofía* e *Historia de los sistemas filosóficos*, que contienen las prelecciones de sus cursos en la Universidad de Madrid.

Yela Utrilla dirigia desde 1948 la edición bilingüe (latino-española) de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, patrocinada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Yela proyectaba escribir el prólogo general y las introducciones particulares a cada una de las disputas. La grave enfermedad que le llevó a la muerte le ha impedido realizar estos planes. Deja escrita la primera parte de aquel prólogo general con el título *Contorno valorativo*.

Esperamos que el Consejo Superior de Investigaciones Científicas llevará a feliz término esta empresa, que con tantos afanes puso en marcha el malogrado maestro: será el mejor y bien merecido homenaje a su memoria. R. I. P.

ARGENTINA

El 9 de noviembre de 1948 se constituyó la Sociedad Tomista Argentina de Filosofía. La Comisión directiva provisional la forman: Dr. Tomás Casares, presidente; Dr. Octavio N. Derisi y Dr. Nimio de Anquín, vicepresidentes; Dr. Julio Meinvielle, secretario; Dr. Abelardo Rossi, vicesecretario; P. Marcelino Páez, O. P., y Dr. Benito Raffo Magnasco, vocales.

El día 14 de mayo de 1949 se constituyó la Asociación Católica Argentina de Filosofía. La primera Comisión directiva la forman: Dr. Héctor A. Llambías, presidente; P. Ismael Quiles, S. J., vicepresidente; Dr. Abelardo F. Rossi, tesorero, Dra. María Mercedes Bergadá, secretaria; P. Enrique P. Pita, doctores Juan Pichón-Rivière y Luis M. Seligmann, vocales titulares; doctores Juan Alfredo Casaubon y José Enrique Miguens, vocales suplentes. Son, además, miembros fundadores de la nueva Asociación el Dr. Octavio N. Derisi, el P. Juan Bussolini, S. J., y los doctores Luis M. Etcheverry, Juan M. Bargalló Cirio, José María Estrada, Vicente Múrquez Bello, Rodolfo Martínez, Arturo E. Sampay y Gastón F. Terán. Los doctores Nimio de Anquín y Alfredo Fragueiro son, a su vez, fundadores de la filial de la Asociación en la ciudad de Córdoba. En los coloquios celebrados a partir del mes de junio, se han leído las siguientes comunicaciones: *Ubicación de la política dentro de la filosofía*, por el Dr. Pichón: *El insistencialismo, proyección final del existencialismo*, por el P. Quiles; *Concepción dinámica del Derecho*, por el Dr. Seligmann; *La teoría pura del Derecho, de Kelsen*, por el Dr. Casaubon.

El Instituto Superior de Filosofía, que funciona en el Colegio del Salvador (Buenos Aires), celebró el 26 de octubre pasado la sesión de clausura de sus cursos; el Dr. Absalón D. Casas disertó sobre *Expresiones modernas del constitucionalismo*, y el P. Pita, director del Instituto, presentó una *Visión panorámica de la psicología*.

ITALIA

Por iniciativa del Seminario de Filosofía de la Universidad de Padua y de la Sección véneta del Instituto de Estudios Filosóficos, de diciembre de 1949 a abril de 1950 se ha desarrollado en dicha Universidad un curso de conferencias sobre el tema *La mia prospectiva filosofica*. Han intervenido los profesores N. Abbagnano, A. Banfi, F. Battaglia, G. Bontadini, J. Chaix Ruy, P. Lamanna, L. Lavelle, E. Opocher, U. Padovani, M. F. Sciacca, L. Stefanini y E. Troilo. Las doce conferencias han sido reunidas en un volumen, ya publicado por la Universidad de Padua (Editora Liviana, Padova).

Por iniciativa del *Pontificium Atheneum Antonianum* (Via Merulana, 124, Roma) tendrá lugar en Roma, del 6 al 10 de septiembre próximo, un *Congressus Scholasticus Internationalis*. Su fin principal será examinar los resultados logrados con el método histórico-crítico en el estudio de la escolástica clásica. Temas particulares de discusión serán: la introducción de Aristóteles en el mundo latino; formas literarias de la Edad Media; direcciones doctrinales en la escolástica áurea; controversia entre la "vía moderna" y la "vía antiqua" en el siglo XIV; naturaleza íntima de la "escolástica integral" y de la filosofía escolástica. El título de las comunicaciones deberá ser comunicado a la Dirección del Congreso antes del 1.º de agosto.

ALEMANIA

Del 2 al 6 de octubre tendrá lugar en Bremen el III Congreso Alemán de Filosofía. El Comité Ejecutivo lo forman los profesores Plessner y von Rintelen y el doctor Wein. El Congreso se desarrollará en forma de simposios, cuyos temas serán: poder y derecho; el materialismo histórico y el problema de la ideología; las suposiciones filosóficas del cálculo lógico (logística); el problema "Umwelt"; la filosofía de la naturaleza; conciencia, lenguaje y poesía. La oficina del Congreso está en Richard-Dehmel-Strasse, 7, Bremen (Alemania).

NECROLOGIA

P. GALLUS M. MANSER, O. P.—Nació el 25 de julio de 1866. Murió el 20 de febrero de 1950. Desde 1899 hasta 1942 ha enseñado en la Universidad Católica de Fribourg (Suiza) Lógica, Ontología e Historia de la Filosofía. Fué rector de la misma Universidad de 1914 a 1918. En 1922 fué nombrado director de la revista *Divus Thomas* (Freiburg). Entre sus numerosos escritos recordamos: *Das Naturrecht in Thomistischer Beleuchtung* y *Angewandtes Naturrecht*. Su obra más celebrada es *Das Wesen des Thomismus*, cuya tercera edición acaba de aparecer (Freiburg, Paulusverlag, 1950); de ella, el Instituto "Luis Vives" editó en 1947 la traducción española con el título *La esencia del tomismo*, hecha por V. García Yebra.

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J.—Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

* De sus autores:

CABA (PEDRO): *¿Qué es el hombre? Contribución a una antroposofía.* Valencia, 1949. 544 págs.

CASTELLI (ENRICO): *Filosofia e dramma. Il demoniaco. Cambiamento di rotta.* Firenze, Fussi, 1950. 94 págs. 18 × 12 cms.

MARTÍNEZ DE AZAGRA Y BELADÍEZ, ANDRÉS: *Iniciación en el pensar filosófico.* (Introducción, psicología, ética, lógica.) 4.ª edic. Madrid, Victoriano Suárez. 1949. 390 págs. 19,5 × 14 cms.

MENESES RODRIGUES RIBEIRO, JULIO: *Alguns aspectos da escola nova.* Porto, Livraria Simões Lopes [1950]. 256 págs.

SÁIZ BARBERÁ, JUAN: *Ortega y Gasset ante la crítica.* Madrid, 1950. Distribuidores exclusivos: Ediciones Iberoamericanas. 276 págs. 22 × 14 cms. 50 ptas.

* De Ediciones FAX. Zurbano, 80 Madrid.

DONAT, JOSÉ: *Adler y su psicología individual.* Traducción por A. Tamayo, S. J. Madrid, Editorial Razón y Fe. 1949. 202 págs. 28 ptas.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Centro de Publicaciones. Vitrubio, 6. Madrid.

ARROYO, LUIS, O. F. M.: *Comisarios generales del Perú.* Madrid. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. 1950. XXII-594 págs. 21 × 13,5 cms.

BAYLE, CONSTANTINO, S. J.: *El clero secular y la evangelización de América.* Prólogo del obispo de Barcelona. Madrid. Instituto de Santo Toribio de Mogrovejo. 1950. XVIII-350 págs. 25 × 17 centímetros.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. J.: *Comentario a los Libros de Esdras y Nehemías.* Madrid, Instituto Francisco Suárez. 1950. XXII-460 págs.

GARCÍA LÓPEZ, JESÚS: *Nuestra sabiduría racional de Dios.* Madrid, Instituto San José de Calasanz. 1950. 186 págs. 19,5 × 12,5 cms.

GONZÁLEZ RIVAS, SEVERINO, S. J.: *La penitencia en la primitiva Iglesia española,* Salamanca, Instituto San Raimundo de Peñafort. 1949. 218 págs. 24 × 17 cms.

LLAMAS, JOSÉ, O. S. A.: *Biblia medieval romanceada judío-cristiana.* Madrid, Instituto Francisco Suárez. 1950. LX-612 págs. 24 × 16,5 cms.

PÉREZ MIER, LAUREANO: *Sistemas de dotación de la Iglesia católica.* Salamanca, Instituto San Raimundo de Peñafort. 1949. 302 págs. 24 × 17 cms.

PÉREZ DE URBEL, JUSTO, O. S. B., y GONZÁLEZ RUIZ, ATILANO: *Liber commicus.* Edición crítica. Madrid, Escuela de Estudios Medievales. 1950. CLII-354 págs. 24 × 16,5 cms.

PORCEL, OLEGARIO M.ª: *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la "Regula Monachorum".* Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1950. 228 págs. 24 × 16 cms.

XIBERTA, BARTHOLOMEUS, O. Carm.: *Introductio in Sacram Theologiam.* Madrid, Instituto Francisco Suárez. 1949. 372 págs. 25 × 17 cms.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras en edición bilingüe.* Tomo VII. Sermones. Traducción y prólogo de Amador del Pueyo, O. S. A. Madrid, 1950. XX-946 págs. 19,5 × 12,5 cms. 50 ptas.

SUÁREZ, FRANCISCO, S. J.: *Misterios de la vida de Cristo.* Versión castellana de Romualdo Galdos, S. J. Vol. 2 (Disputas 33-58). Madrid, 1950. XXIV-1.226 págs. 19,5 × 12,5 cms. 60 ptas.

* De Editorial Labor, Provenza, 84. Barcelona.

MARÍAS, JULIÁN: *La filosofía en sus textos.* Selección, comentarios e introducciones por — — Tomo I. *De Tales a Galileo.* Tomo II. *De Descartes a Dilthey.* 2.196 págs. 23 × 15 cms. 500 pesetas.

* De la Librería Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

VILLARRUBIAS, FELIO A.: *El Doctor de Ausona. Del singular alcance de la obra del doctor Jaime Balmes y un epílogo a guisa de breve crónica del su centenario.* Prólogo de José Gros y Ragués. Barcelona, 1950. 152 págs. 22 × 15 cms.

* De Editorial JUS. Mejía, 19. México, D. F.

GALLEGOS ROCAFULL, José M.: *La doctrina política del P. Francisco Suárez.* México, 1948. 400 páginas 23,5 ×17 cms.

GÓMEZ ROBLEDO, IGNACIO: *El origen del poder político según Francisco Suárez.* México, 1948. XVIII-194 págs. 23,5 × 17 cms.

* De Editions Fontenelle. Abbaye S. Wandrille de Fontenelle (Seine inferieure). Francia.

JOLIVET, REGIS: *La problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre.* Abbaye S. Wandrille, 1950. 110 págs 19 × 14 cms.

* De Desclée et Cie. Tournai, Bélgica.

THONNARD, F. J., A. A. *Compendio de historia de la filosofía.* Traducido por R. García Blanco, A. A., de la 5.ª edic. francesa. Tournai, 1949. XII-1.098 págs. 20 × 12,5 cms.

* De Edizioni Morcelliana. Via G. Rosa, 33 Brescia.

ALESSIO, FRANCO PAOLO: *L'idealismo religioso di P. Martinetti.* Prefazione di Michele F. Sciacca. Brescia, 1950. 200 págs. 23,5 × 15,5 cms.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Filosofía e metafisica.* Brescia, 1950. 270 págs. 23 × 15 cms.

* De Silvio Gheroni, Editore. Via Carlo Alberto, 13. Torino.

GALLI, GALLO: *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale.* Torino, 1950. 256 págs. 24 × 17,5 cms.
— — *Due studi di filosofia greca.* Torino, 1950. 110 págs. 24 × 17,5 cms.

* De Taylor Torino, Editore. Via Amadeo Peyron, 29. Torino.

PAREYSON, LUIGI: *Existenza e persona.* Torino, 1950. 340 págs. 21 × 13 cms.

* De Editrice Marietti. Via Legnano, 23. Torino.

ST. THOMAS AQUINAS: *Quaestiones disputatae.* Vol. I. *De Veritate.* Cura et studio P. Fr. R. Spiazzi, O. P. Edit. VIII revisa. Taurini, 1949. XXX-616 págs. 25 × 17 cms. 2.000 lir.
— — *Quaestiones disputatae.* Vol. II. Cura et studio P. Barzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession. Edit. VIII revisa. Taurini, 1949. 900 págs. 25 × 17 cms. 2.500 lir.
— — *Quaestiones quodlibetales.* Cura et studio P. Fr. Spiazzi, O. P. Editio VIII revisa. Taurini, 1949. XXIV-270 págs. 25 × 17 cms. 900 lir.

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176 Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Scholastik (Büren-Westf. Alemania).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).